



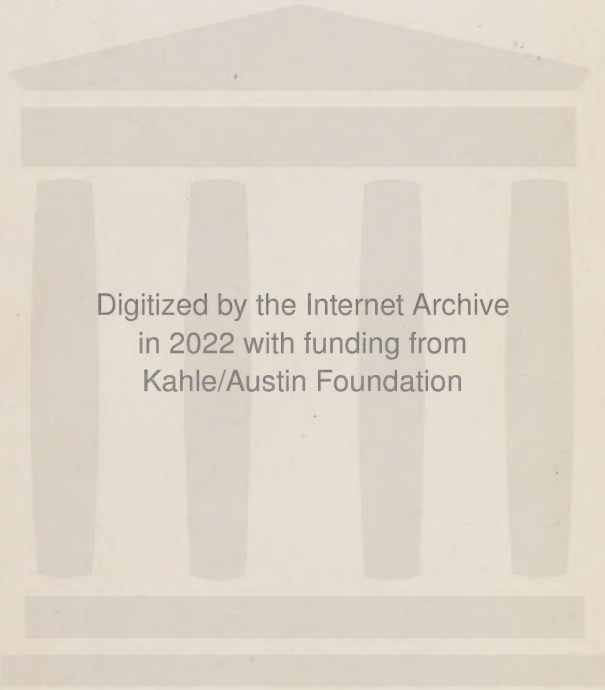
By exchange
Pacific Unitarian School
for the ministry



Accession No.

Date

BERKELEY BAPTIST
DIVINITY SCHOOL
LIBRARY



Digitized by the Internet Archive
in 2022 with funding from
Kahle/Austin Foundation

Jahrbücher

für

Deutsche Theologie

herausgegeben

von

Dr. Dillmann und Dr. Dorner in Berlin,

Dr. Wagenmann in Göttingen und Dr. Weizsäcker in Tübingen.

Property of

CBBD

Please return to

Dreiundzwanzigster Band. Graduate Theological

Union Library

BERKELEY
DIVINITY SCHOOL
LIBRARY

Gotha.

Verlag von Rud. Besser.

1878.

I n h a l t.

	Seite
Plitt, die stufenmäßige Entfaltung der evangelischen Wahrheit im apostolischen Zeitalter	1
Märker, zur christlichen Lehre von der Seligkeit	18
Teichmann, die Opferbedeutung des Todes Jesu	35
Wagenmann, Kirchengeschichtliche Secularerinnerungen	59
Wieseler, des Josephus Zeugnisse über Christus und Jacobus, den Bruder des Herrn	86
Kluge, zu der Apologie der Versuchungsgeschichte	110
Nestle, zur Frage ob יִשְׁפִּיל Hiphil sein könne?	126
Knapp, 1 Petri 3, 17 ff. und die Höllenfahrt Jesu Christi	177
Weber, Luther's Streitschrift „de servo arbitrio“	229
Schmidt, zur Theodicee. Des Menschen Wille und sein Voos	249
Wagenmann, Porphyrius und die Fragmente eines Unge- nannten in der athenischen Makariushandschrift	269
Dorner, zum Andenken an D. Ehrenfeuchter	315
Kattenbusch, Johann Calvin	353
Köhler, der Augsburger Religionsfriede und die Gegenrefor- mation. I.	376
Budde, über die Capitel 50 und 51 des Buches Jeremia I.	428
Wellhausen, zu Matthäi 27, 3—10	471
Nestle, Lese Früchte. Zum Zeugniß des Josephus über Christus und Johannes	472
Braun, eine Vermuthung über Matthäus 18, 10 im Ver- hältniß zu Lucas 16, 9.	475
Wagenmann, zum Andenken an Dr. Vanderer	477
Budde, über die Capitel 50 und 51 des Buches Jeremia. II.	529
Köhler, der Augsburger Religionsfriede und die Gegenrefor- mation II.	563
Bertheau, die Zahlen der Genesis im Kapitel 5 und 11.	659
Anzeige neuer Schriften:	
Bädecker, Palestine and Syria, Handbook for travellers	339
—, Aegypten, Handbuch für Reisende 1. Bd.	339
Baur, Luther's Schrift von der Freiheit eines Christenmenschen	150
Curtiss, the Levitical priests	335
Dante Alighieri's göttliche Komödie, von Streckfuß—Pfleiderer	148
Duchesne, de Macario Magnete et scriptis ejus	139
Ebers, Aegypten dargestellt in Bildern	342

	Seite
Garratt, a commentary on the revelation of St. John	508
Gatt, Beschreibung über Jerusalem und seine Umgebung	341
Gerhardi loci theologici etc.	516
— Postille, das ist Auslegung und Erklärung der sonntägl. Fest-Evangelien	516
Gesß, der Methodismus und die evangelische Kirche Württembergs	175
Gregorii Bar Ebhraya in Evangel. Johannis Commentarius ed Schwartz	506
—, Abulfaragii Bar Ebhraya in Actus Apostol. et Epist. Cathol. Adno- tationes e rec. Klamroth	506
Harms, die Formen der Ethik	696
Henke's neuere Kirchengeschichte. Nachgel. Vorlesungen, hergb. von Gafß	147
Hieronymi, Religion der Erkenntniß	348
Hofmann, Theologische Ethik	683
Hoffmann, Franz, Philosophische Schriften, 4. Bd.	155
Hoелеmann, die Reden des Satan in der heil. Schrift	133
Jacoby, die Liturgik der Reformation, 2. Bd.	346
Jammer, Theologie des Neuen Testaments	499
Jüngst, Wesen und Berechtigung des Methodismus	174
Kleinert, Abriß der Einleitung zum Alten Testament	494
Knapp, Gustav Friedr. Dehler. Ein Lebensbild	525
Krechl, Beiträge zur Charakteristik der Lehre vom Glauben im Islam . . .	338
Laichinger, das System der christlichen Glaubens und Sittenlehre . . .	158
Leto, the Vatican Council. Eight months at Rome	518
Lobstein, die Ethik Calvins in ihren Grundzügen	512
Macarii Magnetis quae supersunt ed. Blondel	138
Martensen, die christliche Ethik	683
Palmer, die Gemeinschaften und Sekten Württemberg's	521
Pfleiderer, Pius IX. Ein zeitgeschichtliches Lebensbild	520
Reisch, das Formalprincip des Protestantismus	156
Reusch, Bibel und Natur	129
Reusch, die biblische Schöpfungsgeschichte und ihr Verhältniß zu den Er- gebnissen der Naturforschung.	130
Rönsch, Itala und Vulgata	135
Rothe, Rich., Entwürfe zu den Abendandachten über die Briefe Pauli an Timotheus und Titus	168
Rothe, Rich., Entwürfe u. über den ersten Brief Johannis 1c.	173
Strauch, die Offenbarungen der Adelheid Langmann, Klosterfrau zu Engelthal	509
Stromberger, Berthold von Regensburg, der größte Volkseredner des deutschen Mittelalters	142
Wackernagel, Altdeutsche Predigten und Gebete aus Handschriften . . .	142
Weingarten, der Ursprung des Mönchthums im nachkonst. Zeitalter	343
Weiß, die christliche Idee des Guten	696
Wendt, die Begriffe Fleisch und Geist im biblischen Sprachgebrauch . . .	496
Wieseler, die deutsche Nationalität der kleinasiatischen Galater. . . .	136
Wolters, der Abgott zu Halle 1521—42	514
Wörner, die Grundwahrheiten des biblischen Christenthums	160

Die stufenmäßige Entfaltung der evangelischen Wahrheit im apostolischen Zeitalter.

Eine Weihnachtsbetrachtung.

Von Dr. Hermann Plitt in Gnadenfeld.

In dieser Weihnachtszeit freut sich die Christenheit der Menschwerdung Gottes, aber nicht immer mit vollem Verständniß. Die Meisten sprechen sich nicht recht aus, was das heißt, und wer anfängt darüber zu denken, meint leicht, dieser Begriff besage doch zu viel, etwas nicht Mögliches und darum auch nicht Wirkliches.

Und freilich Gott als *ὁ Θεός*, der Urgott, Gott der Vater, so wenig als der Zielgott, Gott der heilige Geist, kann Mensch werden. Aber die Schrift sagt auch nur, daß der Mittlergott, der ewige Sohn Gottes, der *λόγος Θεός*, der *κύριος εἰκὼν τοῦ Θεοῦ τοῦ ἀοράτου*, die der Welt wesentlich zugewandte Gottesperson, der Vermittler der Schöpfung und Erhaltung der Welt, das ewige Urbild der persönlichen Kreatur in der Gottheit, in das Fleisch gekommen sei zum Zweck der Erlösung der gefallenen Menschheit: *ὁ λόγος Θεός κτιστὴς σὰρξ ἐγένετο*. „Unser Schöpfer — in dem vorher bezeichneten bestimmten Sinne — ist unser Heiland worden“ — das ist, mit Luther und Zinzendorf gesprochen, das große Weihnachtsthema. So hat die Kirche es von Paulus und Johannes gelernt, und dafür dankt sie Gott.

Eine aufmerksame Lesung des Johannes-Evangeliums zeigt, daß diese These des johanneischen Prologs wirklich nichts anderes ist, als das Resultat der höchsten Selbstzeugnisse Jesu Christi in diesem Evangelium. Wir bezeugten aber soeben auch, daß das Gleiche von Paulus bekannt wird, und dasselbe gilt vom Hebräerbrief.

Aber da sagt man nun heutzutage gern, soweit gingen doch die übrigen apostolischen Schriften, ja auch die Selbstzeugnisse Christi in den übrigen Evangelien, den synoptischen, nicht, also müsse dieser paradoxe Satz zum Inhalte des ursprünglichen christlichen Bewußtseins nicht gehört haben, und da die ursprüngliche Gestalt des letzteren uns die maßgebende sein müsse, so gehöre jene hohe Aussage über-

haupt nicht zum eigentlich wesentlichen, religiösen Inhalt des christlichen Glaubens. Sie beruhe vielmehr auf der beginnenden theologischen, reflexionsmäßigen Vermittelung, welche nicht mehr zur Offenbarung gehöre. Diese habe es nur mit Religion und Sittlichkeit, mit dem Ethischen, nicht aber mit Metaphysik zu thun, wie die Philosophie. Hier aber werde schon Metaphysisches ausgesagt, und daraus erhele, daß hier menschliche Arbeit vorliege. Jene These, als individuell und zeitgeschichtlich begründete, müsse sich daher auch menschliche Kritik gefallen lassen, und sei wohl von einem erleuchteten christlichen Denken durch eine philosophisch besser begründete zu ersetzen, jedenfalls religiös gleichgültig, und der Glaube an ihre Wahrheit in keiner Weise zur Seligkeit nothwendig. So die Rede unseres modernen Christenthums.

In dieser Rede ist eine ganze Reihe von Sätzen enthalten, welche, irren wir nicht, theils wahr, theils unwahr sind. Um eine erschöpfende Gegenrede zu thun, müßten sie alle einzeln behandelt werden, was uns hier zu weit führen würde.

Wir greifen nur zwei nahe zusammenhängende Sätze aus den unwahren heraus. Erstens den Satz, daß die erste Anfangsgestalt einer Offenbarungsreligion deren Inhalt schon vollständig ausdrücken müsse. Zweitens den anderen, daß eine Offenbarungsreligion es nur mit dem unmittelbar Religiös-Sittlichen, nur mit Ethik, unter Ausschluß aller Metaphysik, zu thun habe. Daß diese Sätze nicht wahr sind, müßte nun wieder unter sehr verschiedenen Gesichtspunkten erwiesen werden, dem psychologischen und dem geschichtlichen, dem religions-philosophischen und sittlich-praktischen. Aber dies würde uns ebenfalls zu weit führen. Statt dessen wollen wir nur zwei Blicke thun, und zwar in die heilige Schrift selbst, einen in das alte Testament und einen in das neue Testament.

Blicken wir zuerst auf das alte Testament, so finden wir da sofort den schlagenden Beweis für die Antithese des zweiten jener Sätze, den Beweis für die Wahrheit, daß eine rein ethisch-praktische Religion ohne metaphysische Grundlage nicht möglich, jedenfalls nicht die biblische ist. Wir lesen: Gott schuf die Welt, Gott schuf den Menschen nach seinem Bilde. Das sind zunächst metaphysische Sätze, die metaphysische Fundamentalantithese gegen die heidnische Idee von Gott, der Welt, dem Menschen: der persönliche Gott Ursprung des Welt-daseins, Urbild des Menschen als geschaffener Persönlichkeit. Ohne diese Metaphysik aber gibt es keine auch nur alttestamentliche Ethik.

Zunächst kein Gesetz. Nur der persönliche Gott als allmächtiger Schöpfer, Erhalter und Regierer der Welt kann zu dem Menschen als der nach und zu seinem Bilde geschaffenen Persönlichkeit sagen: Du sollst; du sollst heilig sein, denn ich bin heilig. Nur er kann zu dem einen auserwählten Volke sprechen: Du sollst und kannst in diesem Heiligungsgesetz im Glauben an mich einer ganzen Welt von mächtigen Heidenvölkern aus dich her ziehen, denn ich bin mächtiger als sie, ich kann dich schützen, denn ich bin Herr aller Welt, weil ich Schöpfer der Welt bin, der Ewige, Jehovah.

Das ist wieder Metaphysik. Der höchste metaphysische Begriff wird von der Offenbarungsurkunde ausgesprochen gerade da, wo Gott sich dem auserwählten Volke zum Bundsgott giebt. So schon bei Abraham. Gen. 17, 1: Ich bin der allmächtige Gott, wandle vor mir und sei fromm. So auch hier gegenüber Mose und dem Volke aus Abrahams Geschlecht.

Zum Bundesverhältnis gehört von Seiten des Menschen nun aber auch das „ich will“, das Vertrauen nicht nur zur Allmacht, sondern auch zur Gnade und Treue Gottes. Dies ist ethische Selbstoffenbarung Gottes, auf Grund der metaphysischen und deren Plerosis. So die Verheißung an Abraham: ich will dir dies Land geben, ich will dich und deinen Samen segnen und durch ihn alle Geschlechter der Erde. So die Berufung auf diese Vätergnade gegen Mose: Jehovah, „der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs“; gegen das Volk: Jehovah, „der dich aus Aegypten, dem Diensthause geführt hat“ — und der noch Größeres an dir thun wird, dir Sieg geben über alle Welt, den Messias senden, den Stern aus Jakob, den König Israels aus Davids Stamm, den Immanuel, den Friedenskönig, der Elgibbor heißt, den Engel des Bundes, der Jehovah ist, in dem Jehovah selbst zu dir kommen und dich zum Segen machen wird für alle Völker.

So ist hier das Metaphysische die Voraussetzung des Ethischen, dieses die Erfüllung von jenem, beides von einander untrennbar und beides nothwendiger Inhalt der Offenbarung und des Offenbarungsglaubens im alten Bunde. Nur dieser Glaube hat die Träger des alten Bundes zu Säulen und Pfeilern im Hause Gottes gemacht. Nur er schuf jene Glaubenshelden und Leidenszeugen, „deren die Welt nicht werth war.“ Hebr. 11. Wer diesen Glauben hatbirt, wer seiner gottgesetzten Lebensgestalt das „religiöse“ Fleisch und Blut allein lassen, das metaphysische Knochengestell aber nehmen will, der

macht ihn gleich allem Fleisch, das da ist wie Heu, wie des Grafes Blume, die verwelkt. Er schlägt zunächst der Geschichte ins Angesicht. Die Geschichte bietet uns aber den ebenso schlagenden Beweis der Antithese des obigen ersten Satzes:

Die alttestamentliche Offenbarung und Offenbarungsreligion ist zuerst mehr eine gesetzliche, der Mosaismus. Aber es ist Entwicklung, Fortschritt von dieser ersten Stufe zu einer zweiten höheren, der prophetischen. Ohne die Glaubenshoffnung auf den von der Prophetie verheißenen Erretter und Vollender, den Messias-Immanuel, wäre die alttestamentliche Offenbarungsreligion nicht das, was sie ist und sein soll, die geschichtlich organische Vorbereitung auf die neutestamentliche Erfüllung. Der rechte Israelit ist der Verheißungsgläubige; der Samariter, welcher sich auf die mosaische Basis eigenwillig beschränkt, ist ein Häretiker. „Das Heil kommt von den Juden“, wie es in Abraham und der patriarchalischen Verheißung schon ursprünglich begründet und weissagend vorgebildet war.

Daß dies Letztere der Fall ist, daß also das Princip der freien Gottesgnade für den menschlichen Glauben, welches die Prophetie vertritt und der neue Bund in sein ausschließliches Recht setzt, schon die erste Grundlegung des alten bestimmt, ist freilich wahr. So muß es auch sein, wenn diese ganze große Heilsoökonomie wirklich Gottes Werk, Selbstoffenbarung Gottes ist. Denn wie Gott Einer ist im Wesen, so ist auch all sein Wirken aus einem Guß, ist im höchsten Maße principiell einheitlich bestimmt. Aber dies schließt eine stufenmäßige Mannigfaltigkeit, geschichtlich fortschreitende Entwicklung nicht aus. Ohne solche wäre das Werk nicht dem Bedürfnisse der Menschheit als zeitlicher entsprechend. Dies erfordert auf allen Stufen der Entwicklung Wahrheit von Seiten des offenbarenden Gottes, aber es fordert nicht, ja es verträgt nicht schon auf der ersten Stufe die ganze, die vollständige Wahrheit. Wir geben unseren Gegnern durchaus zu, daß der wesentliche Grundcharakter einer Religion, wenn sie göttliche Offenbarungsreligion sein soll, alle ihre Entfaltungsstadien bestimmen, ja gerade das erste, als das ursprüngliche, schon deutlich charakterisiren müsse. Was wir bestreiten, ist nur dies, daß das Ursprüngliche als solches auch schon das Ganze sein müsse, und dies ist es, was sie bezüglich des Christenthums behaupten. Daß diesem so wenig, als der alttestamentlichen Vorbereitungsreligion jene wesentliche innere Einheit gebricht, zeigt die Geschichte hier ebenso klar, wie dort.

Vor der Hand hat sie uns gezeigt, daß die alttestamentliche

Offenbarung eine metaphysische und ethische zugleich vom ersten Anfang an war, und daß sie auf der Grundlage einer ersten noch unentfalteten Verheißung zunächst als gesetzliche bestimmt, von da aus zur entfalteten Verheißung fortgeschritten ist bis an die Schwelle der Erfüllung.

Soviel sagt uns schon der Blick in das alte Testament rückblicklich jener zwei irrigen Axiome. Unsere Zeit will ja statt Dogma immer Geschichte. So lerne sie Geschichte und setze nicht an deren Stelle ihr Dogma.

Wir blicken zweitens in das neue Testament.

Hier finden wir das Gleiche, aber in umgekehrter Ordnung der beiden Momente, des Metaphysischen und Ethischen; wir finden ebenfalls zwei Stufen der urchristlichen Geistesentfaltung auf Grund der pfingstlichen Geistesoffenbarung, die erste, von etwa 25 Jahren, in der das Metaphysische hinter dem Ethischen zurücktritt, die zweite, von circa 50 Jahren, wo dieses durch jenes seine volle Begründung und dadurch selbst erst seine Vollendung erhält, wie sie der Idee des Christenthums als der absoluten Religion entspricht.

Die erste Stufe ist die vorwiegend judenchristliche, wie sie — wenn wir die synoptischen Evangelien als Ausdruck der überhaupt noch vorpfingstlichen, erst werdenden christlichen Offenbarung und Heilserkenntnis einmal zur Seite liegen lassen — im nachpfingstlich-apostolischen Kreise sich darstellt an Jakobus, Petrus und dem früheren Paulus, ohne Zweifel auch an dem früheren Johannes, von dem wir nur wenig wissen.

Die erfüllende Offenbarung tritt zuerst auf als vorwiegend religiöse, ethisch-heilsgeschichtliche, als geschichtliche Erfüllung jener alttestamentlich prophetischen Heilsverheißungen in der Sendung des Messias, als Davidssohnes und Sohnes Gottes. Die metaphysischen Grundlagen sind dabei mehr nur selbstverständliche Voraussetzungen, und können dies sein, weil der neue Bund ja nur die geschichtliche Vollendung des alten ist. Der in diesem gelegte feste Grund trägt auch diesen, und dies genügt vor der Hand. Gott, der allmächtige Schöpfer der Welt und treue Bundesherr Israels, hat nun endlich diesen seinen Sohn, als höchsten und einzigartigen Offenbarer seines Namens und Heilsvermittler für die ganze Welt, gesandt. Jesu Gottessohnschaft ist zunächst als amtliche erfasst. Allerdings ruht diese auf der physischen Gottessohnschaft durch die übernatürliche Erzeugung, Jesus ist Weibesjame, Jungfrauensohn, wie sonst kein Mensch. Aber

es wird auch dies nur vorausgesetzt ¹⁾, nicht dogmatisch betont. Was Jesus — nach Johannes — noch weiter zurückgehend von seiner prä-existenten Gottessohnschaft gesagt hatte, bleibt vor der Hand noch ungenutzt, auf eine spätere Zeit und ihr tieferes Verständniß verwahrt.

Aber es ist da ebenso, wie auf alttestamentlichem Gebiete die spätere prophetische Verheißung und Glaubenshoffnung schon uranfänglich da ist in der patriarchalischen Offenbarung und Offenbarungsreligion. Uebersehen wir dies nicht! Hierin liegt der Beweis, daß, wie allenthalben im organischen Leben, so auch hier auf diesem höchsten geistigen Lebensgebiete mit seiner reinsten organisch-geschichtlichen Entfaltung immer im Reime schon die volle Blüte gegeben ist; der Beweis, daß ebenso wie die alttestamentlich-geschichtliche Offenbarung in ihrem mehrstufigen Verlauf doch Ein göttliches Ganze bildet, ebenso auch hier auf neutestamentlichem Gebiete die für die weitere kirchengeschichtliche Zeit grundlegende Offenbarungsperiode, die urchristlich-apostolische Zeit, mit ihrer urbildlichen Glaubenserkenntniß durch den Geist Ein göttliches, besser gottmenschliches Lebensganze darstellt. Ja selbst der, welcher leugnet, daß jene hohen Selbstzeugnisse Jesu bei Johannes geschichtliche Wahrheit haben, muß zugeben, daß das gesammte apostolische Zeugniß von Anfang an doch darin seine wesentliche innere Einheit erreicht, daß die Person Christi und zwar als des nunmehr erhöhten Herrn der Herrlichkeit allenthalben den Mittelpunkt bildet. Daß aber diejenigen, welche die apostolische Ursprünglichkeit und Glaubwürdigkeit der Johanneischen Berichte leugnen, damit einen ungehörigen Gewaltstreich begehen, zeigt abgesehen von allem anderen abermals die Geschichte.

Denn es leat ja jede gesunde geschichtliche Betrachtung der ersten drei christlichen Jahrhunderte den schlagenden Beweis ab, daß nicht etwa um Jahr 60 der Wendepunkt ist zwischen urchristlicher Grund-

¹⁾ Anm. Keiner der Apostel spricht dies überhaupt aus, weder in der ersten, noch in der zweiten Periode. Aber Keiner sagt auch das Gegentheil. Zu Röm. 1, 3 vgl. Luc. 1, 27, 2, 4 *αἰών*. Und wir sind genöthigt, anzunehmen, daß sie es voraussetzen, weil Lukas dem Theophilus sagt, er solle nach seinem Wunsch durch diese Schrift bezüglich dessen, was er in mündlicher Katechese empfangen, gewisse Bestätigung erhalten. Wie Lukas — und ebenso der Verfasser des ersten Evangeliums — nun jene Thatsache nicht bloß als Anderer Vorstellung referirt, sondern als seine eigene Ueberzeugung gibt (cf. 3, 23) so ist auch gewiß, daß er wissen mußte, dem Theophilus damit nicht ein neues Fündlein mitzutheilen, sondern nur die Bestätigung und genauere Darstellung einer Thatsache, welche ihm durch die empfangene Katechese bereits bekannt war.

legung und kirchengeschichtlicher Fortbildung, sondern vielmehr um das Jahr 100, da, wo Johannes, der letzte der Apostel, durch seine Schüler, einen Polykarp, Ignatius, Papias und andere „apostolische Väter“ ersetzt — oder vielmehr wenig ersetzt wird. Mit sicherem Geistesblicke hat die spätere Kirche den Kanon am rechten Orte abgeschlossen, am Ende der apostolischen Zeit.

Werfen wir nun zunächst einen näheren Blick auf die Repräsentanten der vorher bezeichneten ersten Periode, etwa vom Jahr 30—55.

Da steht noch am allermeisten auf dem traditionell jüdisch-gesetzlichen Boden Jakobus der Gerechte, der Bruder des Herrn, mit seinem Priese. Er bezeugt Christus, den Herrn (1, 1), als den Lehrer des vollkommenen Gesetzes der Freiheit, des königlichen Gesetzes der Liebe (2, 12. 8), den Offenbarer Gottes als unseres Vaters, (1, 17. 27. 3, 9), bei welchem er als unser Herr der Herrlichkeit nach seinem Tode jetzt in Verklärung lebt (2, 1), bis er zur bestimmten Zeit wiederkommen und in Gottes Namen das Gericht halten wird. (5, 7. 8. 9.) In diesem wird nur der bestehen, welcher von Gott neugeboren, (1, 18), seinen Glauben an Jesum als den Messias durch treuen Glaubensgehorsam in der That der Liebe bewährt hat. (2, 17 ff. 5, 14.) Hier ist im Glauben an Christus der Vater erkannt, das Kindschaftsrecht angeeignet und das neue Leben wirkt sich thätig aus in der Liebe und im gehorsamen Wandel gegenüber dem göttlichen Gebote. Damit ist nach 1. Joh. 2, 13. h., 3, 1. 22 ff., 2, 4 der entscheidende Grund des Christenwesens gelegt, aber entfaltet in seiner ganzen Lebensfülle ist dasselbe noch nicht.

Hieran reiht sich Petrus. Er kennt Christum schon viel tiefer als Jakobus. Er weiß ihn als den für der Welt Sünde zum Opfer und dadurch zum Verfühner gewordenen, (1, 17. 2, 24) in dem sich die tiefste heilsgeschichtliche Weissagung des alten Testaments, die in Jesaias 53 von dem leidenden aber im Erliegen siegreichen Knechte Gottes, erfüllt hat. Er weiß, daß seine Heilswirksamkeit sich sogar über die Lebenden auf Erden hinaus erstreckt hat bis auf die Todten im Hades; (3, 19. 4, 6) der Verklärte ist ihm der Hirt und Bischof seiner mit Blut erkauften Erlösten (2, 25). Wiedergeboren von Gott im Glauben an Jesum Christum den Auferstandenen (1, 3. 23) stehen sie in der heiligenden Zucht des Geistes (1, 2. 22) und folgen Jesu als ihrem Vorbilde (2, 21) in Glauben und Liebe (1, 8. 1, 3. 3, 16), Hoffnung und leidvoller Geduld (3, 8) siegreich nach, und

wenn er als Richter über Todte und Lebendige wiederkommt, (1, 7. 4, 5) werden sie gleicher Verklärungsherrlichkeit theilhaft.

Gewiß, Christus ist hier tief erkannt unter dem ethisch-praktischen Gesichtspunkte, ja er tritt im Anfangsgruß in trinitarischer Weise sogar auf bedeutungsvolle Weise neben den Vater und den heiligen Geist. Aber diese Dreieit ist hier nur eine geschichtlich-soteriologische. Christus hat keine andere Präexistenz als die in des Vaters ewigem Vorsehungsrathe (2, 20), wie sie etwa Micha 5, 1 dem Verheißenen zugeschrieben war, und wie sie nun die Empfänger dieser Verheißung, die Kinder des neuen Bundes, die Christen an ihrem Theile auch haben (1, 2). Die metaphysischen Voraussetzungen sind noch nicht verändert. Denn Petrus, obwohl der Gottberufene erste Träger der christlichen Gemeinde, war, wie er das eben für diesen Beruf sein mußte, ein Mann der That und des Lebens, nicht des Denkens. Er hatte nicht das Charisma der *γνώσις καὶ σοφία* in diesem Sinne, sondern das der *πίστις* (1. Cor. 12, 9.)

Auf demselben Grunde aber finden wir nun am Anfang auch Paulus. Was wir ihn Act. 13 in seiner Rede in der Synagoge zu Antiochia in Pisidien sagen hören, ist ganz dem gleichlautend, was Petrus nach Act. 2 am Pfingsttage in Jerusalem gesagt hatte. Was beide sagen, ist das große Zeugniß vom Heile in Christo, daß Gott Jesum auferweckt und zum Herrn und Christ gemacht habe. Die „Zeugung des Sohnes Gottes“ nach Psalm 2 ist da nicht eine ewige oder überhaupt vorzeitliche, sondern die geschichtliche, die Auferweckung des Gekreuzigten und seine Erhöhung zum Weltheiland und, wie Paulus zu Athen Cap. 17 hinzufügt, zum künftigen Weltrichter. Wer an ihn als den Heiland glaubt, der ist gerecht vor Gott, wie er es unter dem Gesetze Moses nicht werden konnte, und besteht vor ihm als zukünftigem Richter. Gerade dies Wort von der Glaubensgerechtigkeit zeigt uns, daß Lukas den Inhalt dieser ersten Zeugnisse des Paulus treu wiedergegeben hat. Dasselbe sehen wir aber auch aus den beiden ersten uns erhaltenen Briefen des Apostels, denen an die Thessalonicher, die er auf seiner zweiten Missionsreise zu Korinth, etwa 54, schrieb. Denn ihr Inhalt schließt sich demjenigen der eben erwähnten Reden unmittelbar an. Hier steht Jesus Christus in jener Eigenschaft als Herr und Christ, als Sohn in dem bezeichneten Sinne allenthalben neben Gott dem Vater (I, 1, 1. 3, 11), ihn bekennen die Christen als ihren Erlöser und Heilsgrund (II, 1, 12), sie wissen sich als sein Eigenthum (II, 2, 14), er ist ihr Licht und ihre Kraft

(I, 4, 2. 5, 10. II, 3, 3. 5), ihm folgen sie nach im Gehorsam des Glaubens und der Liebe (I, 1, 3. 6), darum werden sie auch vor ihm als dem Richter bestehen bei seiner Zukunft in der Herrlichkeit, und der Auferstehungsherrlichkeit selbst theilhaft geworden, im Himmel zu ewiger Gemeinschaft mit ihm vereinigt werden (I, 4, 13 ff. II, 2, 1 ff.). Insofern sind sie schon jetzt als Christen mit allen Glaubensgenossen „in Christo“, und empfangen „in Christo“ vom Apostel Lehre und Ermahnung (I, 2, 14. 4, 1).

Aber bei dem allen sind die metaphysischen Voraussetzungen auch hier noch nicht verändert: Christus steht als der verklärte Mensch noch immer neben, damit aber natürlich auch unter Gott dem Vater, und als der zum Himmel Erhobene über den Menschen, die auf Erden durch den Glauben und die Liebe mit ihm verbunden, auf seine Erscheinung in der Herrlichkeit hoffen.

Als ein Neues in diesem praktischen, soteriologisch-ethischen Sinne hat das Christenthum sonach unter Juden und Heiden etwa 25 Jahre lang da gestanden, ohne die im alten Testamente gegebenen metaphysischen Grundlagen wesentlich zu verändern.

Hieraus folgt soviel unbezweifelt, daß schon dieses Maß christlicher Heilserkenntniß zum Seligwerden genugsam ist. Dazu ist sogar noch weniger erforderlich. Dies zeigt sich z. B. hier schon daran, daß innerhalb dieses ersten Kreises christlicher Glaubensentwicklung ein großer und zwar der ursprüngliche Theil der ersten Christen-schaft, der judenchristlichen, noch nicht die Klarheit über die Freiheit des Christen vom mosaischen Geseze hatte, welche namentlich Paulus von Anfang an erkannte und bezeugte, aber mit ihm auch Petrus (Act. 15. Gal. 2).

Auch in ethisch-praktischer Hinsicht war also gerade die erste Christengemeinde noch nicht zum vollen Verständniß des neuen Lebensprinzips durchgedrungen, aber sie hatten es mit aufrichtigem Herzensglauben ergriffen, und darum wurde es auch ihnen der Weg zur Seligkeit. Aber selbst den besten Vertretern dieser ersten Stufe christlicher Entwicklung, den früheren Paulus nicht ausgeschlossen, fehlte in dieser ethischen Beziehung noch ein wichtiges Moment, ohne welches das Evangelium auch nach dieser Seite hin noch nicht sein wahres Wesen entfalten kann. Dies ist die große Wahrheit von der beseligenden und heiligenden Immanenz des verklärten Christus in den Gläubigen durch den heiligen Geist. Ohne diese ächte Mystik des Evangeliums ist dasselbe noch nicht das, was die absolute Religion

ihrem Begriffe nach ist: das Medium lebendiger geistig-persönlicher Gemeinschaft des Menschen mit Gott. Noch nicht in dem Gottes- und Menschensohn als Christus für uns, sondern erst dann, wenn dieser auch zum Christus in uns wird, kommt das tiefste religiöse Bedürfniß des Menschen als persönlichen Trägers des Gottesbildes und Kindes Gottes zu seiner abschließenden Erfüllung.

Auch davon hatte Jesus Zeugniß abgelegt. Er hatte auch nach den Synoptikern sich als den allezeit allgegenwärtig bei den Seinen Seienden (Matth. 18, 19. 20. 28, 20) und nach Johannes auch als den in ihnen Wohnenden bezeugt. (14, 20. 15, 1 ff.) Aber die christliche Glaubenserkenntniß war, so scheint es, für die erste Stufe noch nicht zur verständnißvollen Aneignung dieses Lebensgutes gekommen.

Mit der Aneignung dieses Moments tritt die zweite und abschließende Stufe in der Entwicklung der apostolischen Gemeinde ein. Wie früh ein Johannes auf Grund der von ihm aufbehaltenen Geisteszeugnisse Christi, welche er ohne Zweifel von lange her in seinem Herzen bewegt hatte, für seine Person diesen Schritt gethan hat, wissen wir nicht, denn wir haben von ihm keine Schriften aus früherer Zeit. Von Paulus wissen wir es. Es ist der Brief an die Galater, verfaßt auf seiner dritten Missionsreise in Ephesus, etwa 56, in welchem er diese Wahrheit von der Immanenz Christi in den Gläubigen durch den heiligen Geist klar und lebensvoll bezeugt: Wer getauft ist, hat Christum angezogen (3, 27), Christus gewinnt Gestalt in Solchen (4, 19), bis sie mit dem Apostel sagen können: ich lebe nicht mehr, Christus lebt in mir (2, 20), der heilige Geist selbst ruft das Abba in dem Herzen des Gotteskindes (4, 4), das, mit Christo gekreuzigt, als neue Creatur in Glauben und Liebe lebt (2, 19. 6, 15. 5, 6). Nun ist nicht mehr nur die Gemeinde in Christo, sondern auch Christus in der Gemeinde, weil er in jedem einzelnen Gliede ist, lebt und wirkt.

Dasselbe finden wir auch in dem drei Jahre später (Frühjahr 59 zu Corinth) verfaßten, dem Inhalt nach dem Galaterbriefe so nahe verwandten Römerbriefe vielseitig und nachdrücklich bezeugt. So sehr Paulus da zufolge seinem Hauptgesichtspunkte, der Lehre von der Rechtfertigung des Sünders vor Gott durch den Glauben, den Christus für uns als Opfer wie als priesterlichen Vertreter bei Gott bezeugt, ebensowenig schweigt er doch hier von dem Christus in uns: In wem Christus nicht durch den Geist ist, der ist nicht sein (8, 9), — wer an ihn glaubt, der ist mit ihm gestorben und begraben (6, 4 ff.),

er lebt darum ein neues Leben der Heiligung als Gottes Kind, getrieben vom heiligen Geiste in der Gemeinschaft Christi — und hat in dieser Lebensgemeinschaft mit Christo durch den Geist das Pfand der künftigen Herrlichkeit (8, 9. 10). Hiermit ist das Wesen des Christenthums nach der ethischen Seite zum vollen Ausdruck gebracht.

Aber eben hier zeigt sich auch sofort der Lebenszusammenhang des Ethischen mit dem Metaphysischen, und zwar in doppelter Weise: das Zeugniß von dieser ethischen Vollendung selbst schließt schon ein metaphysisches Moment ein: das Ethische, bisher mehr nur als eine Beziehung des Rechts und der That von Christi Seite, des Glaubens und Gehorams von menschlicher Seite gedacht, ist hier zum Ethisch-Organischen geworden, zu einem Sein und Leben Christi durch den Geist in den Seinen. Als Seins-Verhältniß ist dies aber zugleich schon ein metaphysisches. Sodann aber setzt dieses Verhältniß eine weitere Vollendung der Glaubenserkenntniß in metaphysischer Beziehung voraus rücksichtlich der Person Christi. Ohne diese entbehrt es der sicheren Basis.

Allerdings kann das christliche Bewußtsein für den Augenblick noch insofern auf der früheren Basis in metaphysischer Hinsicht beharren, als es vor der Hand nur den Zustand des erhöhten Christus als Herrn der Herrlichkeit tiefer und voller faßt. Dies thut Paulus im Galaterbrief noch nicht ausgesprochenermassen, wohl aber im Römerbrief, wenn er ihn da als den *θεός ἐπὶ πάντων ἐλλογητός εἰς τοὺς αἰῶνας* bezeichnet (9, 5). Ist Christus jetzt „*θεός*“, so ist er damit jedenfalls in der Lage, nicht nur allmächtig schützend und gebeterhörend allezeit gegenwärtig bei den Seinen zu sein, — im Sinne der höchsten synoptischen Aussagen — sondern auch im Sinne der johanneischen in den Seinen: „*ihr in mir, und ich in euch*“. — Und für den rein ethisch-praktischen Standpunkt, wie Paulus ihn in beiden Briefen, dem an die Galater und dem an die Römer vertritt, kann dies vor der Hand genügen.

Aber mit unabweislicher Nothwendigkeit erhebt sich für den denkenden, tiefer forschenden Sinn christlicher Glaubenserkenntnis doch an diesem Punkte die inhaltsschwere Frage: wie kann eine Person, ob auch übernatürlich erzeugt, ob auch thatächlich sündlos-heilig, wenn sie doch ursprünglich nicht *θεός* ist, in diesem vollen Sinne göttlicher Wirksamkeit und Eigenschaftlichkeit *θεός* werden?

Hiergegen legt, sobald die Frage einmal erhoben wird, jense aller

Gottesoffenbarung zu Grunde liegende metaphysische Fundamentalzeugniß des alten Testaments von Gott als ewig Seiendem und Welterschöpfer, als dem einzig Absoluten gegenüber allem relativen endlichen Dasein entschiedenen Protest ein. Damit tritt die Alternative ein, entweder von der gewonnenen Höhe wieder herabzusteigen, wie die Reste des Judenthums, besonders im Ebonitismus, nachher gethan, oder von jenem Punkte aus weiterzugehen und den letzten entscheidenden Schritt zu thun in der vollen Aneignung der Selbstzeugnisse Christi. Mit anderen Worten: die absolute Religion, einmal nach der ethischen Seite hin zur vollen Wahrheit ihrer Idee entfaltet, fordert nun auch unausweichlich eine entsprechende neue Basis in metaphysischer Hinsicht. War Christus auf Erden Mensch und ist *Theos* geworden, so setzt dies voraus, daß er, ehe er Mensch wurde, bereits wesentlich Gott war, daß er also Gottessohn ist nicht nur im amtlichen, sondern im wesentlichen Sinne. Die Präexistenz Christi als *Theos* ist nothwendiges Postulat.

Diesen vollendenden Schritt, durch den die zweite Stufe des apostolischen Christenthums erst zu ihrem einheitlichen Abschluß kam, hat Paulus um eben jene Zeit, wie es scheint zwischen der Abfassung des Galater- und des Römerbriefs, gethan (Gal. 4, 4. Röm. 8, 3. 32). Das bezeugen die beiden Briefe an die Corinther, der erste in Ephesus wohl 57, der zweite in Macedonien 58 verfaßt.

Hier ist ihm Christus nicht nur jetzt als der Verkürte der *χρότος πνεύμα* (II, 3, 17. 18), der ebenbildliche Offenbarer des Vaters (II, 4, 6. cf. I, 11, 3), der mit dem Vater und dem Geist als das gottmenschliche Haupt seiner Gemeinde diesen seinen Leib durchwaltet und trägt (I, 12, 4. II, 13, 13), — die ersten eigentlich trinitarischen Stellen bei Paulus — sondern er war auch im Himmel ehe er Mensch wurde (I, 15, 47), war reich und wurde arm nur uns zu gut (II, 8, 9); er hat von da aus schon die Geschichte des alten Bundesvolkes geleitet (I, 10, 4), ja er war uranfänglich schon der Vermittler der gesammten ersten Schöpfung, der Welterschöpfung für den Vater — *ὁ χρότος δι' οὗ τὰ πάντα* (I, 8, 6), somit ist er wesentlich *χρότος Θεός* und was er jetzt in seiner himmlischen Postexistenz ist, *Θεός ἐνὶ πάλαιον*, das ist nur eine bestimmte Modification dessen, was er in seiner himmlischen Präexistenz ursprünglich war und wesentlich ist.

In dieser Glaubensartenntniß erst konnte die christliche Gnosis

als σοφία τῶν τελείων (1. Corinth. 2, 14) bleibend ruhen; in ihr waren auch die höchsten Selbstzeugnisse Christi nach Johannes (Ev. Joh. 17, 5. 24. 8, 58), welche diese Präexistenz aussagen, zu Verständniß und Aneignung gebracht. Die ethische Vollendung des Christenthums war auch metaphysisch gesichert.

Die weitere, reiche Ausführung dieser erhabenen Wahrheit finden wir dann in den Gefangenschaftsbriefen des Paulus. Wenn Paulus da im Epheserbrieфе den Erhöhten im umfassendsten Sinne als Θεός preist, der Alles in Allen erfüllt (1, 23. 4, 10), so kann er nicht anders, als ihn auch als den bezeichnen, welcher vom Himmel auf Erden herniedergekommen ist (4, 9), und in welchem von Ewigkeit her der Gnadenrath Gottes ruhte (1, 4 ff. 3, 11). Wenn er im Colosserbrieфе ihn als den bezeichnet, in welchem die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig wohnt (2, 9), so muß er ihn auch bekennen als des Vaters uranfängliches Ebenbild, als Vermittler und Träger der gesammten gottesbildlichen Schöpfung im Himmel und auf Erden (1, 15 ff.). Im Philipperbrieфе (2, 6 ff.) verbindet er beide Herrlichkeitsstände Christi, den vor und den nach den Tagen seines Wandels auf Erden auf lebensvolle Weise durch das Zeugniß von der gottwohlgefälligen Heiligkeit des letzteren. Ihm, der weientlich νεῖριος Θεός und darum ἐν μορφῇ Θεοῦ, in gotthafter Seinsweise beim Vater war, aber den Menschen noch unerkannt, gebührte auch ein vor aller Welt offenes ἴσα Θεῷ εἶναι. Der sündigen Welt gegenüber aber mußte, sollte ihr geholfen werden, sein Weg zu diesem δοξασιὸς durch Leiden und Tod führen (Röm. 8, 3), und in heiligem Sohnesgehorsam der Liebe ging er diesen Weg. Nun ist er Gegenstand der Anbetung aller Erlösten zur Verherrlichung des Θεός πατρός. Nicht ebenso tritt diese Gotteswesenheit Christi hervor in den Pastoralbriefen, worauf wir aber der weitareisenden Schwierigkeiten wegen, in welche die Frage über diese Briefe sich hüllt, hier nicht näher eingehen können. Es genüge, darauf hinzuweisen, daß wir ein ähnliches Verhältniß im Kleinen auch zwischen den Aussagen der Corintherbrieфе und des Römerbrieфе fanden. Auch von der apostolischen Lehrweise gilt, was von aller menschlichen, daß je nach Anlaß und Absicht das eine Mal diese, das andere Mal die andere Seite der Wahrheit mehr hervorgehoben wird. Semehr der Hauptgesichtspunkt der Lehre der unmittelbar praktisch-religiöse ist, sei es in allgemein soteriologischer Beziehung wie im Römerbrieфе, sei es in der besonderen amtlichen, wie in den Pastoralbriefen, desto weniger pflegen die höchsten religiös-spekulativen

Wahrheiten in den Vordergrund zu treten. Die Parallelen zu Röm. 9, 5 fehlen übrigens auch in den Pastoralbriefen nicht (I. Tim. 3, 16 auch bei der V. A. 66; II. Tim. 4, 1. 8. Tit. 2, 13). Dagegen betont der Hebräerbrief auf das stärkste die Eigenschaft des präexistenten Sohnes als Abglanz des Vaters und Schöpfers der Welt (1, 2. 3. 5 ff.).

Den Schluß in dieser Hinsicht macht der letzte der apostolischen Zeugen, Johannes, in seinem Evangelium und in den Briefen.

Hier die vollendete Immanenz Gottes durch Christus in den Seinen, damit auch die vollendete Immanenz Gottes in Christo, des Vaters im Sohne (Ev. 17, 21. 23). Dies ist der Sinn des *αὐτός* der Briefe, welches bald den im Sohne offenbaren Vatergott (I. 1, 6 ff. 2, 5. 3, 22 ff. 4, 13.), bald den verkärten Sohn in seiner innigen Wesens- und Lebens-Einigkeit mit dem Vater (I. 2, 2 ff. 2, 25. 28. 3, 6. 4, 21. 5, 14 ff.) bezeichnet, neben dem *ἐκείνος* als Bezeichnung des Sohnes im Fleische (I. 2, 6. 2, 3 ff. 4, 17). Aber ebenso ist hier auch, als unerläßliche Voraussetzung für beides, bezeugt die vollendete wesentliche Transcendenz des *λόγος Θεός πρὸς τὸν Θεόν* a parte ante gegenüber allem menschlich geschöpflichen Dasein (Ev. 1, 1 ff. Ep. 1, 1. 2).

Dies die neue, zur Plerosis gekommene und ethisch gekrönte Metaphysik der neuen Bundesoffenbarung: Gott der absolute Geist und die absolute Liebe, der Vater im Sohne offenbar und den Menschen durch den Geist immanent, welche im Glauben an Jesum Christum wiedergeboren aus Gott, in der Gemeinschaft des Vaters und des Sohnes ein Leben des Geistes und der Liebe leben, das ewige Leben schon hier in der Zeit, und vollendet dereinst in der Ewigkeit, wenn sie, wie jetzt ethisch, so dann auch metaphysisch Gott wesensähnlich sein werden, und darum ihn schauen, wie er ist (I. 3, 2), ihn erkennen von Angesicht zu Angesicht (I. Cor. 13, 12).

Dies die volle, ausgereifte Frucht des Samenkorns zum ewigen Leben, der neuen Schöpfung in der alten gesallenen, welches da in den Schooß der letzteren gelegt ward, als Gott Mensch ward, *ὁ λόγος Θεός αὐτὸς ἐγένετο, ἐν ὁμοιότητι ἀνθρώπων γενόμενος*. Dies der Gegenstand heiliger Freude im Glauben bei der Feier des Weihnachtsfestes, für den Anfänger im Glauben, das Kind in Christo, aber nicht weniger, ja erst recht und ganz für den im Glauben gegründeten und gereiften Vater in Christo, welcher Den ganz erkannt hat, der von

Anfang ist, Ihn in allem und alles in Ihm (I. Joh. 2, 13. 14),
τὰ πάντα καὶ ἐν πᾶσι Χριστός (Col. 3. 11).

Ungetrübte Freude ist aber nur da, wo Friede ist. Der innere Friede Gottes in Christo, höher als alle Vernunft, ist dem Christen gewiß auch da, wo die Welt ihm ihren Frieden entzieht, darum schreckt ihn der Kampf mit der Welt nicht. Nur in der Gemeinschaft der Christenheit möchte er gern den Frieden obsiegen sehen über den Streit. Auch in unserer Zeit wieder geht ein tiefer Miß durch die Christenheit, der Streit zwischen dem alten biblisch-kirchlichen Christenglauben und einem sogenannten modernen Christenthum verschiedener Gestalt und Richtung. Und in der einen Beziehung ist da kein Friede zu machen. Hier der lebendige persönliche, in Christo offenbare Gott, dort eine pantheistische, richtiger atheistische Weltanschauung, gleichviel ob mehr geistig oder mehr materialistisch gefärbt. Dieser Gegensatz kann und wird erst in dem letzten Kampf des Christ und Antichrist durch den Sieg des ersteren seinen Austrag finden.

Aber in der anderen Beziehung kann das Ziel einer friedlichen Verständigung in's Auge gefaßt und darf nicht bei Seite gestellt werden, am wenigsten von den Kindern Gottes, die ihrer heiligen Signatur nach *ἐκκλησιαστικοί* sind. Haben sie ihr volles Licht durch Gottes Gnade empfangen aus der Lichthöhe der urbildlichen apostolischen Zeit in deren letzter höchster Entfaltung, so wird und muß ihnen dieser Schatz der Erkenntniß im Glauben ein theurer und unveräußerlicher bleiben, von dem sie für ihre Person und ihren Kreis nimmer lassen können und dürfen, es koste, was es wolle. Aber unsere Betrachtung der Apostelzeit und ihrer Urkunden hat uns gezeigt, daß dieselbe auch ein erstes, elementares Stadium gehabt hat, und daß von diesem Anfang zu jener Vollendungsreise eine lebendige Entwicklung stattgefunden hat, theils in verschiedenen Kreisen der Gesamtgemeinde, theils aber auch bei denselben Personen, die größten apostolischen Zeugen nicht ausgenommen. Vernen wir denn daraus, in wie weit und wie eine Einigkeit in der Mannigfaltigkeit der Entwicklungsstufen auch heute noch möglich ist. Hat die Apostelgemeinde, wenngleich nicht ohne vielen Kampf und Beschwerde, den Gegensatz, der jene Zeit bewegte, den Unterschied des Christenthums im jüdischen Gesetz und ohne dasselbe, so zu überwinden vermocht, wie das Apostelconcil nach Acta 15 und Gal. 2 es uns zeigt, so sollten gerade die im Glauben Begründeten und Gereiften, die an Geist und darum billig auch an Liebe Starken, die Männer und Väter in Christo, auch

heute nicht an der Aufgabe verzweifeln, den Gegensatz, der in unserer Zeit die Christenheit bewegt, den Unterschied einer noch beschränkten, elementaren Erkenntniß Christi, seiner Person und seines Wertes, der Gnade Gottes in ihm für seine Kinder, und einer allseitig durchgebildeten und tiefgründigen Erkenntniß derselben Wahrheit zum Leben, gleichermaßen in der Kraft Gottes zu überwinden.

Ist Paulus jenen falschen Brüdern, den Pharisäern unter christlichem Namen, den Satansdienern, nicht einen Augenblick gewichen, um seiner Herde die erkannte volle Wahrheit des Evangeliums zu erhalten, so dürfen wir, wie schon gesagt, den prinzipiellen Vertretern des antichristlichen und widergöttlichen Weltgeistes ebensowenig auch nur einen Fuß breit weichen. Unter bestimmten Verhältnissen, im engeren Kreise des wohlgepflanzten und sorgsam gepflegten Kirchenwesens wird es auch stets heilige Pflicht sein, die Kanzel und den Katechismus frei zu erhalten von der Trübung oder Minderung des vollen biblisch-kirchlichen Bekenntnisses durch jene elementare Gestalt des Christenthums, das nur etwa am Briefe des Jakobus einen apostolischen Halt hat, höchstens zu dem petrinischen Zergniß sich ahnend erhebt. Nie darf jener Schatz aus falscher Vermittlungsjucht und in vermeintlicher Friedensliebe da preisgegeben werden, wo er in dem Glaubensleben der Gemeinde noch lebendige Wurzel hat und von ihrem besten Theile werthgeachtet, festgehalten und mit freier Selbstthätigkeit vertreten wird.

Nicht ebenso aber steht es in den Gesamtbereiche der heutigen Christenheit, wo ein christliches Volk in breiten Schichten für die Zeit nur zu jenem elementaren Verständniß des Evangeliums noch fähig ist, an ihm aber doch auch noch immer einen Halt hat gegen die offen antichristlichen Mächte des Welt- und Fleischesprinzips, also in den großen Landeskirchen als solchen, sofern und solange Gottes Wille sie noch ferner bestehen läßt. Wenn in solchen Kreisen zu einer Zeit, wie die unsere, es so steht, daß das verkannte hohe Gut den Massen wider ihren Willen und ohne Verständniß aufgedrungen werden muß, wenn dadurch die Gefahr entsteht, daß sie in der Auflehnung gegen das, was ihnen nur ein geschlicher Zwang scheint, auch das wegwerfen, was sie noch haben und behalten möchten, muß dann nicht die Weisheit des Geistes und der Liebe unter pädagogischem Gesichtspunkte den Schwachen die Hand zur Verständigung und zum Frieden reichen, um zu erhalten, was sich noch halten lassen will? Hat Paulus sich einer Kondescendenz der Liebe nicht geschämt gegen seine

schwachen Brüder in Jerusalem (Acta 21, 26), so wird eine gleiche auch heut den rechten Christen und Zeugen nicht verunehren. Wollen Jene nur unsere Erkenntniß ehren, so sollen wir auch die ihre, mag sie noch so sehr eine unvollkommene sein, nicht verachten. (Vgl. Röm. 14; I. Cor. 3, 1 ff. Acta 18, 24. 25. Joh. 1, 46.)

Der allein weise Gott lehre uns durch seinen Geist diese Aufgabe verstehen und ihre Lösung suchen nicht in der fleischlichen Klugheit der Welt, aber in der göttlichen Weisheit des Geistes und der Liebe, auf daß Ehre sei Gott in der Höhe und Friede auf Erden unter den Menschen des Wohlgefallens, und dem Herrn ein bereitet Volk geschaffen werde auf eine neue Offenbarung seiner Herrlichkeit im Angesichte Jesu Christi, deren wir hoffen dürfen in dem Glauben, der die Welt überwindet.

Zur christlichen Lehre von der Seligkeit.

Von Dr. phil. Märker,

Prediger in Planitz bei Zwickau.

„Wer glaubt wird selig.“ Wenn dieses in der heil. Schrift begründete und darum wahre Wort die Möglichkeit einer Fülle von Mißverständnissen in sich schließt und auch in Wirklichkeit die mannigfache Deutung und Mißdeutung erfahren hat, so liegt der Grund hiervon einerseits in den theilweise irrigen Vorstellungen, die man mit dem Worte „Glauben“ verbindet, andererseits darin, daß Mancher unter der in diesem Ausspruche gemeinten Seligkeit nichts anderes versteht, als den Zustand jenseitigen Glückes. Es wird zwar allgemein anerkannt, daß die heil. Schrift nicht bloß eine jenseitige, im ewigen Leben empfundene, sondern auch eine schon diesseits empfindbare Seligkeit kennt; auch dies steht fest, daß die jenseitige, von allem Schmerzgefühl befreite Seligkeit als die befreiende, vollendende Fortsetzung der diesseitigen, mehrfach gehemmten Seligkeit zu betrachten ist. Aber da so oft diese wesentliche Identität der diesseitigen und jenseitigen Seligkeit unbetont geblieben, so ist es gekommen, daß Viele die künftige Seligkeit als eine von außen beigelegte Belohnung ansehen, die man durch Glauben oder gute Werke sich verdienen könne.

Das griechische neutestamentliche Wort für Seligkeit ist σωτηρία d. i. der durch das σωθῆναι herbeigeführte Zustand. Sofern der Mensch dieses σωθῆναι an sich erfährt und die σωτηρία in sich empfindet, ist er μακάριος glücklich, selig, glückselig, σωθῆναι und σωτηρία bezeichnen den objektiven Vorgang, μακάριος aber die subjektive Gemüthsverfassung des Geretteten. Das Gerettetsein mit dem daraus resultirenden Lustgefühl setzt einen vorangegangenen Zustand des Unbefriedigtseins, Sichtungsglückseligfühlers voraus, der durch das σωθῆναι überwunden und in die σωτηρία übergegangen ist. Jener Stand der Unseligkeit und Friedelosigkeit hatte seinen Grund einerseits in der Sünde, sofern dieselbe als Gegenfälschlichkeit gegen Gott zum Bewußtsein gekommen war und andererseits im Uebel, sofern dieses eine

dem menschlichen Wunsch und Willen zuwiderlaufende und darum schmerzliche Fügung ist. Das Sündenbewußtsein verliert seinen richtenden und vernichtenden Schmerz durch das Bewußtsein der göttlichen Gnade, deren Vereinbarkeit mit der göttlichen Heiligkeit dem gereiften Denken im gottmenschlichen Sühnleben und Sühnleiden Jesu begründet erscheint. Wenn Fichte in seiner „Anweisung zum seligen Leben“ sagt: „Nur die metaphysische, ewige Wahrheit macht selig, das Historische aber ist ein bloßes, rein für sich dastehendes Factum, insofern einseitig und in dieser auf Einen Punkt concentrirten Wahrheit bloß Durchgangspunkt“ (vgl. Dorner, Entwicklungsgeschichte II, p. 1054), so liegt dieser Geringschätzung des Historischen die Voraussetzung zu Grunde, als sei Jesus von Nazareth nur derjenige, in dem zuerst das Bewußtsein der wesentlichen Einheit des Göttlichen und Menschlichen aufgegangen sei. Wäre freilich diese Einheit nie im empirischen Menschen gestört gewesen, sondern ihm nur unbewußt geblieben, so wäre es allerdings gleichgültig, durch wen dieses Bewußtsein wachgerufen wurde. Weil aber zur Veruhigung des den Mangel jener Einheit, also den Zwiespalt der Sünde empfindenden Menschen die historische Versöhnungsthat Christi eine praktische wie metaphysische Nothwendigkeit war, so hat dies Historische ewigen Werth. Solche Vergleichgültigungen des historischen Christus haben stets ihren Grund im Mangel an hamartiologischen und soteriologischen Erkenntnissen. Der bloß ideale Christus kann dem nach realer Mittlerschaft verlangenden Sünder die Bedenken nicht nehmen, die der Gedanke an Gottes vergeltende Heiligkeit hervorruft, bezw. hervorrufen könnte. Nur das Heilswerk des historischen und zugleich idealen Christus gewährt dem Menschen für alle Fälle die Seligkeit des Friedens. Luther wäre ohne diese Historicität zu Grunde gegangen, innerlich und äußerlich. Gesezt auch den Fall, daß jene Sühne metaphysisch nicht nothwendig gewesen wäre, so war sie doch in Bezug auf die praktischen Bedürfnisse des verzagten Menschenherzens heilsnothwendig. Und gesezt den Fall, daß kein anderer Mensch, als Luther nach solcher im Sühntod Jesu liegenden Bürgschaft der göttlichen Gnade verlangt haben würde, sondern alle Anderen mit der unvermittelten Zusicherung der sündenvergebenden Gnade sich begnügt hätten, so würde doch Gott um dieses einen Sünders willen seinen eingebornen Sohn den Juden und Heiden überantwortet haben. Denn Gott will, daß Keiner verloren gehe, Keiner ungetröstet verkümmere, sondern Jeder Trost und Friede finde. Das erlittene oder bevorstehende Uebel

aber, welches oben an zweiter Stelle als Unseligkeit wirkend genannt war, wird seines verwundenden Stachels beraubt durch die Gewißheit, daß der versöhnte, gnadenreiche Gott die allmächtige Liebe ist, also Alles, was dem Einzelnen zum wahren Heil gereicht, thun, bez. geschehen lassen kann, will und wird. Durch solches, Sünde und Uebel überwindendes Glaubensbewußtsein wird in dem Lebenscentrum des Gläubigen ein Zustand des Friedens und der Ruhe geschaffen, ein Zustand völligen Befriedigtseins, den wir Seligkeit nennen. Die Bedingtheit dieses Zustandes durch die Annahme der angedeuteten religiösen Vorstellungen läßt erkennen, daß jenes *συνῆναι* nicht bloß ein Vorgang im Gefühlsleben, sondern auch eine Sache des Erkennens ist. Und weil sodann das Sündenbewußtsein, sofern es zur Buße und Bekehrung wird, die Energie des von der Sünde sich abwendenden Willens zur Voraussetzung hat, ebenso wie es eine That des Willens ist, die Trübsal als Fügung des Herrn willig anzunehmen und nicht an den eigenen Wünschen festzuhalten, so sehen wir, daß Seligkeit eine den ganzen Menschen erfüllende, durch Denken und Wollen sich hindurchbewegende Qualität des Empfindens ist. Daß unter Seligkeit nicht bloß die mit dem Genuß der jenseitigen Güter verbundene Empfindung, sondern zunächst im Allgemeinen das Gefühl des Befriedigtseins und Wohlbefindens zu verstehen ist, zeigen mehrere Schriftstellen z. B.: Geben ist seliger denn Nehmen (Apg. 20, 35: *μακάριόν ἐστι διδόναι μᾶλλον, ἢ λαμβάνειν*); ferner Jak. 1, 25: „Derfelbe (nämlich der Thäter des Wortes) wird selig sein in seiner That.“ Jenes Geben und dieses Thun bringt mit sich das Gefühl des inneren Wohles, ohne daß es der Hinzufügung eines äußeren Gutes bedürfe. Vgl. Ps. 19, 12: *כִּי יִשְׁמַח בְּצִדִּיק*. An jenen beiden Stellen ist das auch zur Bezeichnung der zukünftigen Seligkeit gebräuchliche Wort *μακάριος* angewendet, ebenso an der Römerbriefsstelle (14, 22): Selig ist, der sich selbst kein Gewissen macht in dem, das er annimmt. Offenbar ist hier von der ewigen Seligkeit nicht die Rede; vielmehr will der Verfasser vor der in unnöthigen Gewissensfrupeln liegenden Unseligkeit warnen und zur wahren Freiheit mahnen. Auch die Stelle Gal. 4, 15, in welcher Paulus das Glück der Galater, das sie in der Gegenwart des Apostels sahen, mit demselben Ausdruck bezeichnet in den Worten: „Wie waret ihr dazumal so selig? Ich bin euer Zeuge daß, wenn es möglich gewesen wäre, ihr hättet eure Augen ausgerissen und mir gegeben“ — also auch diese Stelle, welche das Liebesgefühl der Galater Seligkeit nennt, beweist, daß es

schriftgemäß ist, unter Seligkeit zu verstehen einen mit dem entsprechenden Verhalten eo ipso gegebenen Zustand befriedigter Empfindungen, so daß die christliche Seligkeit in dem durch Christum vermittelten Verhalten zu Gott enthalten ist. Wird nun in der heiligen Schrift einerseits die Seligkeit als Freude über den gegenwärtigen Besitz irgend eines Gutes dargestellt, wie die oben angeführten Stellen beweisen, so wird doch von ihr auch andererseits dieselbe mit dem Hinweis auf zukünftige Güter motivirt. Aber auch dann ist Seligkeit zunächst nicht der Ausdruck für das objektive Gut, in dessen Besitz der Mensch sich befriedigt fühlen wird, sondern der Ausdruck für den subjektiven Gemüthszustand des im Besitz solchen Gutes befindlichen Menschen. Dies ist wichtig bei Beantwortung der Frage, unter welchen Bedingungen die Seligkeit zu erlangen sei.

In der oben dargelegten Begriffsbestimmung waren die objektiven Bedingungen angegeben, unter denen allein wahre Seligkeit zu Stande kommen kann. Es waren die Gnade unseres Herrn Jesu Christi und die dadurch verbürgte Liebe Gottes des Vaters, die „Gemeinschaft des heiligen Geistes“ aber ermöglicht die subjektiven Bedingungen, deren Summe wir in Buße und Glauben zusammengefaßt sehen. Würde die Liebe des Vaters und die Gnade des Sohnes nicht subjektiv angeeignet vom reinigen und gläubigen Menschen, so bliebe die in jenen objektiven Wahrheiten gegebene Möglichkeit seligen Empfindens unverwirklicht.

Ist nun Seligkeit wesentlich das Gefühl allseitigen Befriedigtseins, so ist es selbstverständlich, daß der sola fide Gerechtfertigte selig gepriesen wird. Röm. 4, 6 ff. Der Gerechtfertigte weiß sich eben im Friedensverhältnisse zu Gott durch Christum und ist darum befriedigt, ist selig. Aber der Begriff des Seligseins ist weiter als der des Gerechtfertigtseins. Man kann und muß sagen: Der Mensch wird gerecht allein durch den Glauben ohne Werke. Denn auch die besten Werke vermögen nicht die Schuld der in jedem Menschen mehr oder weniger vorhandenen Werke bösen Denkens und Thuns zu tilgen, darum wirkt allein der Glaube an das Verdienst des Sündentilgers die Gewißheit des Gerechtfertigt- und Vergnadigtseins. Und nach dieser Seite hin ist der Mensch auch selig allein durch den Glauben. Aber so sehr nun bei der Rechtfertigung das Verdienst menschlichen Thuns ausgeschlossen ist, so kann und muß man doch auch in gewissem Sinne sagen, daß der Mensch selig ist und wird auch durch gute Werke, (deren Summa und Princip die Liebe

ist, des Gesetzes Erfüllung) und zwar in dem Sinne, daß er sich selig, glücklich, befriedigt und erhoben fühlt und fühlen wird im Thun des Guten, im Leben der Liebe. Also: Der durch den Glauben allein Gerechtfertigte ist selig durch Glauben und gute Werke. Daher auch Christus nach beendeter Fußwaschung die Jünger zur Nachahmung des gegebenen Beispiels ermahnte mit den Worten: „So ihr solches wisset, selig seid ihr, so ihr es thut“. Aus dieser, wie anderen Schriftstellen ergiebt es sich, daß das Seligsein nicht bloß von den Gerechtfertigten als solchen, sondern auch überhaupt von denen ausgesagt wird, welche innerhalb des Himmelreiches leben und als Bürger dieses Reiches, welche den Drang zum Thun des Guten in sich empfinden, in der Befriedigung dieses Dranges sich beseligt fühlen. Auch die Bergpredigt mit ihren Seligpreisungen zeigt, daß die Seligkeitsgefühle mannigfacher Art sind. Und diese mannigfache Seligkeit, welche theils im Bewußtsein des Verfohntseins, theils in dem schmerzüberwindenden Triumph über Kreuz und Trübsal, theils in der Activität des sittlichen Strebens, theils in der Hoffnung auf zukünftige Herrlichkeit enthalten ist, sie ist wesentlich dieselbe wie die im Jenseits empfundene.

Ist nun die jenseitige Seligkeit qualitativ ganz dieselbe, wie die diesseitige, nur quantitativ verschieden, insofern sie frei von allen Hemmungen und Störungen, sonst aber unter den gleichen Bedingungen Eigenthum der Subjektivität wird, wie die diesseitige, so folgt, daß auch sie durch das gläubige, sittlich-thätige Verhalten des Menschen bedingt ist. Ohne dasselbe wäre ja keine Gemeinschaft mit Gott möglich, weder in dieser noch in jener Welt. Daß die Pforten des Jenseits sich öffnen, wo ein solcher vollendeter Seligkeitszustand möglich ist, dies ist freilich absoluter Gnadenakt Gottes, aber wenn der Mensch nicht schon hienieden in die Gemeinschaft mit Gott sich hinein gelebt hätte, so könnte er droben sich nicht selig fühlen, auch wenn er wandelte auf goldenen Gassen und zwischen Mauern von Edelgestein. Und weil er sich nicht selig fühlen könnte, darum würde ihm auch nicht geöffnet werden. Wer aber in Gott lebte, der wird, eben weil er in Gott lebte, weit davon entfernt sein, unter Berufung auf solches Leben die Oeffnung des Paradieses zu beanspruchen, sondern wird im Glauben an Christum hoffen, ja wissen, daß Gott aus Gnaden öffnen wird. Der Glaube muß zwar sich beweisen in guten Werken (oder einheitlich gesagt: im guten Werke der Liebe), sonst ist er kein Glaube, aber nicht diese Glaubenserweisungen sind es, um derentwillen der

Mensch das ewige Leben ererbt, sondern dieses Erbe wird geschenkt, ohne daß es irgendwie, sei es durch Glauben oder Werke, verdient werden könnte. Sonst würde Gnade nicht Gnade sein, denn Gnade heißt unverdiente Güte.

Mit dieser jedwede Verdienstlichkeit des Menschen ausschließenden Lehre scheinen in Widerspruch zu stehen die vielen Stellen der heil. Schrift, welche ausdrücklich von dem sittlich-religiösen Verhalten des Menschen, wie es sich in guten Werken äußert, die Zugehörigkeit desselben zum Reiche Gottes und nicht etwa bloß die Verschiedenheit einer größeren oder geringeren Herrlichkeit innerhalb dieses Reiches abhängig machen. Denn wenn (Matth. 25, 34 ff.) der König einst sagen wird zu denen zu seiner Rechten: „Kommt her, ihr Gesegneten meines Vaters, ererbet das Reich, das euch bereitet ist von Anbeginn der Welt; denn ich bin hungrig gewesen u. s. w.“, so heißt dies doch nichts anderes als dies: Weil ihr mir in dem Geringsten unter meinen Brüdern gedient habt, darum sollt ihr das euch bereitete Reich ererben. M. a. W.: Weil ihr gute Werke gethan habt, darum sollt ihr in den Himmel kommen. Ferner Matth. Cap. 5, 3. B. V. 7: Selig sind die Barmherzigen, denn sie werden Barmherzigkeit erlangen, V. 8: Selig sind, die reines Herzens sind, denn sie werden Gott schauen. Der Begriff eines reinen Herzens ist umfassender, als der eines an das Verdienst Christi glaubenden Herzens. Dieser ist in jenem mitenthaltten. Also: Wenn der Mensch reines Herzens ist, wird er Gott schauen. Oder wenn es heißt (Jac. 1, 12): „Selig ist der Mann, der die Anfechtung erduldet, denn nachdem er bewähret ist, wird er die Krone des Lebens empfangen, welche Gott verheißen hat denen, die ihn lieb haben“, so ist ja hiermit gesagt, daß die Krone des Lebens gegeben werden wird denen, die Gott lieben und in der Anfechtung sich bewährt haben. Vgl. Jac. 5, 11. Ebenso ist in jenem Ausspruche des Herrn Matth. 7, 21 unzweideutig die Erfüllung des göttlichen Willens als zur Erlangung des himmlischen Bürgerrechtes (*εἰσέλυσται εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν*) erforderlich bezeichnet. Der in solchen Stellen liegende scheinbare Widerspruch mit dem Fundamentalprincip der evangelischen Kirche schwindet bei der Erwägung, daß weder die Summa der guten Werke, die Liebe, noch viel weniger die guten Werke in ihrer Vereinzelung irgend welchen Rechtsanspruch auf das himmlische Erbe begründen, wohl aber der Mangel an Liebe das Hinderniß sein würde, welches die Aufnahme ins Himmelreich unmöglich macht, ebenso wie durch jenes

Wort des Herrn: „Vergebet, so wird euch vergeben“ nicht die ver-
 söhnliche Gesinnung des Menschen als die verdienstliche Ursache der
 Vergebung der Sünden dargestellt ist, wohl aber die Unversöhnlich-
 keit zur Folge haben würde, daß die durch Christum bewirkte Ver-
 söhnung auf einen solchen Menschen nicht übertragen werden könnte. Der
 Mensch kann Gottes Gnade nie verdienen, wohl aber die unverdiente
 Gnade verlieren. Vgl. 1. Cor. 6, 9 f. Demzufolge ließe sich jenes
 königliche Wort (Matth. 25, 34 ff.) etwa so paraphrasiren: Weil ihr
 gute Werke gethan habt, darum kann und will ich meine freie Gnade
 an euch beweisen. Nicht um eurer Werke willen, sondern um meiner
 lauterer Gnade willen nehme ich euch auf in mein Reich, was ich
 nicht könnte, wenn Mangel an Heiligung auf eurer Seite hinderlich
 gewesen wäre. — Selig also die Barmherzigen, denn es kann ihnen
 dann Barmherzigkeit zu Theil werden. Selig, der nicht bloß Herr,
 Herr! sagt, sondern auch thut den Willen des himmlischen Vaters,
 theils in Erfüllung des Gesetzes, theils in Reue, das Gesetz oft noch
 unerfüllt gelassen zu haben, dem göttlichen Willen entsprechend; denn
 einem solchen kann geöffnet werden die Pforte des himmlischen
 Reiches, aber wird ihm geöffnet nur dann, wenn er weder auf das
 gute Werk der Gesetzeserfüllung noch auf seinen vor der Welt be-
 zeugten Glauben, sondern allein auf Christum sich beruft. Weder die
 Liebe noch der Glaube schließt die Thüre des seligen Jenseits auf,
 sondern allein der gnädige Gott, dessen Gnade der Glaube ergreift.
 Inwieweit aber die von allen Menschen begangenen Uebertretungen
 des Gesetzes solche den Eintritt unmöglich machende Hindernisse sind
 oder werden, dies zu entscheiden ist nur Gott möglich, der allein weiß,
 ob die Uebertretungen Symptome einer dem Gesetze widerstrebenden
 Gesammtrichtung oder nur Niederlagen des principiell auf Gott ge-
 richteten Sinnes sind. Insofern aber der Einzelne seiner Gemein-
 schaft mit Gott bewußt ist, ist er gewiß, aus Gnaden aufgenommen
 zu werden in das jenseitige Reich der Herrlichkeit.

Ist nun aber ebensowohl die Empfindung der diesseitigen Selig-
 keit, wie auch die Aufnahme in den Bereich der jenseitigen Segnungen
 vom Glauben abhängig, so könnte, sofern der Glaube die Annahme
 religiöser Vorstellungen voraussetzt, solche Bedingtheit ungerecht er-
 scheinen in Rücksicht auf diejenigen, denen die Wahrheit der betr.
 religiösen Vorstellungen trotz dem sittlich gerichteten Gesammthabitus
 nicht mit gleicher Macht sich aufgedrängt hat, so daß dann der sitt-
 liche Mensch des Religiösen entbehrt, wenn nicht ganz, so doch des

specifisch Christlichen. Denn so sehr auch der Gegensatz gegen das positive Christenthum meistens in einer oft unausgesprochenen Abneigung gegen die ernstesten, Selbstkreuzigung verlangenden Forderungen des geoffenbarten Gesetzes wie Evangeliums begründet ist, so kann man doch nicht die Möglichkeit, auch nicht die Wirklichkeit eines in dieser Hinsicht sittlich ernstesten Gegensatzes in Abrede stellen. Es wäre ungerecht und anmaßend, weil ein Eingriff in die Prärogative des Herzenskündigers, wollte man jeden Mangel an der *fides historica* auf ethische Mängel zurückführen. Ja selbst unter denjenigen, welche in pantheistische und materialistische Anschauungen sich verirrt haben, könnten sich Individuen finden, welche in anerkennenswerther Inconsequenz die Befolgung des ihrem Gewissen immanenten Gesetzes ernstlich erstrebten. Wo aber noch ethisches Streben vorhanden, da ist das Band mit Gott noch nicht zerrissen. Soweit die christliche Lehre disputabel ist und soweit diese Disputabilität nicht dazu benutzt wird, um die Fesseln gesetzlicher Normen abstreifen und mit einem Scheine wissenschaftlichen Rechtes den auf Gesetzlosigkeit gerichteten Neigungen des natürlichen Menschen fröhnen zu können, soweit vielmehr aufrichtige Wahrheitsliebe die Triebfeder solcher Untersuchungen ist, soweit hat ein etwaiges negatives Resultat nicht verdammende d. i. von der Gemeinschaft mit Gott ausschließende Wirkungen. Somit könnte es scheinen, als sei eine absolute Nöthigung zur Annahme des christlichen Glaubens unstatthaft. Kant freilich hat nur für das Gebiet der Sittlichkeit einen kategorischen Imperativ finden können, denn dem von ihm sogen. „reinen Religionsglauben“ erkannte er zwar die Fähigkeit, zur Allgemeinheit erhoben zu werden, ausdrücklich zu, während er dieselbe dem sogen. statutarischen Kirchenglauben aberkannte, aber absolute Verbindlichkeit für den Menschen sieht er weder in diesem noch in jenem. In welchem Sinne wir in Betreff der Annahme des vollen christlichen Glaubens eine absolute Verbindlichkeit statuirt sehen möchten, wird sich aus dem Folgenden ergeben. Wollten wir für das religiöse Gebiet einen kategorischen Imperativ aufstellen, so würde dieser nicht so lauten: Nimm bedingungslos an, was geschrieben steht! Diese Forderung wäre nur in denjenigen Fällen berechtigt, wo in dem Anderen bereits das Bewußtsein von der Göttlichkeit der Schrift (aus welcher ihre unbedingte Autorität von selbst folgen würde) lebendig geworden; aber ehe diese Erkenntniß zum Durchbruch gekommen, wäre auf religiösem Gebiete keine andere, allgemein verpflichtende, kategorisch auszusprechende Forderung anwendbar, als die negative,

etwa so zu formulirende: Lehne das geschriebene Wort nicht deshalb ab, weil du irgend einer der damit zusammenhängenden sittlichen Verpflichtungen dich entziehen möchtest! Das ist eine in ihrer Berechtigung unmittelbar gewisse Voraussetzung, die von Jedem verlangt werden kann und muß. Würde solchem kategorischen Imperativ allenthalben Folge geleistet, dann würde es nur wenige „Ungläubige“ geben. Diese Wenigen aber würden, eben weil sie nicht aus sittlicher Trägheit dem Glauben sich entzogen hatten, auch nicht unfähig sein zum jenseitigen Leben der Seligkeit. Doch nicht ohne Weiteres. So weit wir nämlich auch davon entfernt sind, die unbedingte Annahme der statutarisch festgestellten religiösen Vorstellungen in der Weise als die absolute Bedingung der Möglichkeit des jenseits in Gott zu empfindenden Seligkeitsgefühles hinzustellen, daß wir einem solchen, der das in selbstverleugnender Hingabe von ihm erstrebte Gute nicht in den Formen religiöser Wahrheit geschaut hat, die Fähigkeit, nach dem Tode in Gott sich selig zu fühlen, rundweg absprechen würden, so müssen wir doch andererseits hervorheben, daß die Empfindung solcher jenseitigen Seligkeit nur dann eintreten kann, wenn zuvor dieser Mangel an religiös-christlicher Erkenntniß beseitigt ist. War dieser Mangel verursacht durch intellectuelle und nicht ethische Gebrechen, so wird dann derjenige, der solchen Mangel zeigte, mit Freuden niederfallen vor der aus dem Schleier der Geschichte unverhüllt hervortretenden Gestalt Christi, angesichts deren dann kein Zweifel mehr möglich ist. Den schon hienieden an die Menschen gerichteten Aufforderungen zur Annahme des christlichen Glaubens muß, soweit das theilweise unverschuldete Ausbleiben des Glaubens mitverschuldet war durch die Einflüsse der Umgebung und dadurch, daß die menschlich vermittelte Aufforderung nicht mit voller Ueberzeugungskraft oder nicht mit einer zur Entscheidung drängenden Entschiedenheit ausgesprochen wurde, eine letzte folgen, bei welcher jeglicher Entschuldigungsgrund der zweifelnden Vernunft wegfällt. Ob die Möglichkeit einer solchen letzten Entscheidung dem noch unentschiedenen Menschen im Augenblicke des Abscheidens geboten werden wird, analog der ἐν ριπή ὁφθαλμοῦ (1. Cor. 15, 52), in der Schnelligkeit einer Augenwende sich vollziehenden Auferstehung der Todten — oder ob wir anzunehmen haben, daß in dem zwischen dem Tode des Einzelnen und dem Ende der Tage liegenden Zeitraume eine Entwicklungs- bez. Besehrungsgeschichte noch möglich sei, läßt sich schwer entscheiden, da die heil. Schrift darüber keinen bestimmten Aufschluß giebt. Doch scheint aus mehreren

Gründen die letztere Annahme sehr empfehlenswerth. Jedenfalls aber dürfen wir es als Postulat der christlichen Theodicee hinstellen, daß auf irgend eine Weise und zu irgend einer Zeit die christliche Wahrheit in unverschleieter Gestalt zum vollbewußten Für oder Wider nöthigen wird. Und hierin zeigt sich das der christlichen Wahrheit innewohnende Recht zu absoluter Nöthigung, welches von den Menschen nur relativ — in der oben angedeuteten Weise — auszuüben ist, bis eben der Herr selbst ohne Vermittlung der Menschen es absolut geltend macht. Dann wird es sich zeigen, ob der Gegensatz gegen die Offenbarung im Widerwillen gegen sittliche Gebundenheit begründet war oder nicht. Im letzten Falle würde vor der erst verkannten, nun unverkennbaren Wahrheit der Gegensatz verstummen.

Es ist somit wesentlich das sittliche Verhalten, nach dem einst gerichtet werden wird, wie auch der Apostel sagt, daß wir Alle offenbar werden müssen vor dem Richterstuhle Christi, auf daß ein Jeglicher empfangen, nach dem er gehandelt hat bei Leibes Leben, es sei gut oder böse. Vgl. Joh. 5, 29. Und damit ist das Wahrheitsmoment gewürdiget, das in der die Sittlichkeit zur Alleinherrscherin erhebenden modernen Anschauung verborgen liegt. Wenn es hiernach scheinen könnte, als sei der Glaube an Jesum nicht das allein Entscheidende (vgl. Evangel. Joh. 3, 36. 15, 6 u. f. w.), so schwindet dieser Schein, sobald wir bedenken, daß jedes sittliche Verhalten, das noch ohne bewußte Beziehung auf Christum geblieben war, in jenen Momenten der Entscheidung diese Beziehung erhalten muß, auf daß nach allen Seiten hin erfüllt würde das Wort Christi: „Niemand kommt zum Vater, denn durch mich.“ In jenen lichten Momenten, bez. Zeiträumen wäre eine Verwerfung des gottmenschlichen Mittlers ausnahmslos gleichbedeutend mit der Leugnung der Heiligkeit Gottes und der Verdammlichkeit der Sünde. Diese Leugnung aber würde die Unfähigkeit zur Gemeinschaft mit Gott involviren, denn sie wäre ein Kennzeichen der Liebe zum Bösen, ein Beweis des Mangels an sittlichem Streben. Also ergiebt es sich auch hieraus, daß es im Wesentlichen die sittliche Qualität des Menschen ist, die bei der Beurtheilung, ob er für das jenseitige Reich Gottes befähigt sei oder nicht, in Betracht gezogen werden wird.

Dasselbe folgt aus dem 2. Kap. des Römerbriefes, wo es heißt: „Trübsal und Angst über alle Seelen der Menschen, die da Böses thun Preis aber und Ehre und Friede allen denen, die da Gutes thun.“ Nun ist ja freilich unter gewissen Voraussetzungen der

Glaube die sittlichste That — wer glaubt, thut Gutes und wer nicht glaubt, thut Böses, — darum es auch heißt: „Woß nicht aus dem Glauben gehet, das ist Sünde“. Aber dieser letztere Spruch ist doch nur anwendbar auf diejenigen, welche Gelegenheit zur Annahme des Glaubens hatten, den Glauben annahmen und dann alles Gute aus dem Glauben hervorgehen lassen konnten und mußten. Dagegen sind diejenigen, welche ohne eigenes Verschulden außerhalb des Glaubens stehen, deshalb nicht zu betrachten als solche, die keinerlei Gutes thun könnten. Denn das ungeschriebene Gesetz des Gewissens ist für solche der Maßstab des Guten. Und wenn dann in demselben Kapitel von den Heiden gesagt wird, daß sie *ἀνόμιος*, also ohne das durch Mosen gegebene Gesetz gekannt zu haben, verloren gehen werden, so ist im Hinblick auf das Folgende ergänzend hinzuzufügen, daß sie nur dann *ἀνόμιος* verloren gehen werden, wenn ihr Verhalten ein beharrlicher Widerspruch gegen das auch ihnen schöpfungsgemäß eingeschriebene Gesetz des Gewissens gewesen war. Ebenso aber können Heiden selig werden, wenn ihr Verhalten ein Thun gewesen, das auf die Erfüllung dieses jedem Menschen immanenten Gesetzes gerichtet war. Nur mußte dann erst in den oben bezeichneten Momenten bez. Zeiträumen die Verwandlung ihres sittlichen Verhaltens in das sittlich-christliche Verhältniß vollzogen werden, ehe die jenseitige Seligkeit von ihnen empfunden werden kann. Wenn daher Zwingli solchen Männern, wie Sokrates, Aristides und anderen namentlich aufgeführten Heiden neben den alttestamentlichen Erzvätern Plätze im Himmel anweist, so ist es zwar falsch, mit solcher Bestimmtheit Namen zu nennen, aber richtig ist es, anzunehmen daß alle diejenigen Heiden, welche nach Maßgabe ihrer Erkenntniß des Guten das Gute gewollt und gethan haben, dem in der anderen Welt ihnen zur Entscheidung vorgelegten Evangelium ihr Herz erschlossen haben werden bez. erschließen werden und darnach aus Gnaden der Seligkeit theilhaftig geworden sind oder noch werden. Zu dieser Hoffnung berechtigt uns auch jenes goldene Wort aus dem apostolischen Glaubensbekenntnisse: „Niedergesahren zur Hölle.“ Die Niedersfahrt Christi zum Todtenreiche war sein erstes Missionswerk unter den Nichtchristen. Und wenn wir Missionare senden, so thun wir es nicht deshalb, weil ohne unser Werk alle Heiden ewig verloren gehen würden, sondern deshalb, damit die Heiden schon hienieden von der Finsterniß ihres Irrthums und von der Unseligkeit ihres Wahnglaubens befreit schmecken und sehen möchten, wie freundlich der Herr ist. Während aber auf

Erden Menschen als Boten des Evangeliums zu den lebenden Heiden gehen, werden wohl auch Engel zu den seit Christi Niederkunft ohne Erkenntnis Christi dahingestorbenen Heiden die seligmachende Botschaft getragen haben.

Wenn nun nach dem Gesagten die sittliche Beschaffenheit zum Genuß der Seligkeit befähigt, so folgt doch daraus keineswegs, daß sie dazu berechti-ge. Vielmehr kann der Mensch, auch der sittlich am höchsten stehende, keinen anderen Rechtsgrund geltend machen, als den 2. Cor. 5, 21 ausgesprochenen. Um Christi willen wirft der Cherub sein flammendes Schwert zur Seite und mit der Harfe in der Hand steht er an der geöffneten Pforte. Diese Glaubensgewißheit ist der Grund unserer diesseitigen wie jenseitigen Seligkeit und Freude. Wer glaubt ist selig in dieser Gewißheit und wird selig sein in eben derselben. Und wenn dann in jenem Ausspruch des Auferstandenen die Taufe noch als Bedingung der Seligkeit hinzugefügt wird, so geschieht dies darum, weil in der Taufe die das Glaubensleben ermöglichenden Kräfte der Ewigkeit in zusammengedrängter Fülle in die empfänglichen Tiefen des kindlichen Gemüthes eingesenkt werden, so daß alle nachfolgenden Glaubensregungen die durch die mannigfachen Veranlassungen des entwicklungsreichen Lebens hervorgerufene Selbstentfaltung der einmal gegebenen Kraftfülle bekunden. Nicht als ob Gott durch kein anderes Gnadenmittel das neue Leben begründen könnte; wohl aber ist diese einzigartige Geistesausgießung an die Taufe gebunden, soweit der Vollzug derselben möglich war. So verstanden ist der Protest der reformirten Kirche gegen die Annahme einer absoluten Nothwendigkeit der menschlich-verwalteten Sacramente begründet. Das Recht dieses so verstandenen Protestes ist auch angedeutet in der zweiten Hälfte jenes Spruches, in welcher von Taufe nicht die Rede ist, wie in der ersten; denn es heißt: „Wer aber nicht glaubet, der wird verdammet werden.“

Ob wir nun hieran Einiges über ewiges Leben und ewigen Tod anfügen, erscheint es angezeigt, dem Einwurfe zu begegnen, daß das menschliche Streben nach Glückseligkeit nicht durch die Verschiedenheit der dabei angewandten Mittel oder eingeschlagenen Wege verschiedenen ethischen Werth erhalten könne, sondern, gleichviel auf welche Weise man zu ihr gelangen wolle, entweder gleichberechtigt oder gleichunberechtigt sei. Ob es himmlische oder irdische Güter seien, von deren Besitz man sich Glückseligkeit verspreche, sei deshalb gleichwerthig, weil es doch

in beiden Fällen auf die Befriedigung des eigenen Selbst abgesehen sei. Dem gegenüber ist hervorzuheben, daß das Trachten nach himmlischen Gütern, wenn es ist, wie es sein soll, zunächst nicht auf die Befriedigung des eigenen Selbst gerichtet ist, sondern auf rückhaltslose Erfüllung des als göttlich erkannten Willens, darum auch diese Erfüllung trotz den widersprechenden Neigungen und den aus diesem Widerspruch hervorgehenden Unlustempfindungen, also mit Verleugnung des eigenen Selbst angestrebt wird, während der nach dem Irdischen Trachtende jenen unlusterregenden Widerspruch meidet, obgleich er seiner Verpflichtung zur Bekämpfung desselben bewußt geworden war. Wenn nun aber aus der Befolgung des göttlichen Willens nach Ueberwindung jenes Unlustgefühls Gefühle der Befriedigung und Befeligung entstehen, so haben wir uns derselben als Folgen unseres Strebens zu freuen; nur durften sie nicht die entscheidenden Motive unseres Strebens sein, was auch Fénelon meinte mit seinem paradoxen Ausspruch: „Ich würde Gott lieben, selbst wenn er mich in die Hölle verstieße“. Und wenn Kant bei der Bekämpfung aller eudämonistischen Tendenz keine anderen Beweggründe des sittlichen Handelns, als die im Pflichtbewußtsein enthaltenen gelten lassen will, so hat er mutatis mutandis Recht, und Schiller thut ihm Unrecht, wenn er diese Polemik Kant's so darstellt, als wolle dieser die mit dem Thun des Guten verbundene Lust oder die zum Guten treibende bessere Neigung als einen Mangel der Tugendhaftigkeit angesehen haben, wie es Schiller ausdrückt in jenem Xenion: „Gerne dien' ich den Freunden, doch thu' ich es leider mit Neigung; und so wurmt es mir oft, daß ich nicht tugendhaft bin.“ Wenn aber nun unser Herr zur Erfüllung des göttlichen Willens oftmals unter Hinweis auf den mit dieser Erfüllung zusammenhängenden Lohn der Befeligung auffordert und vor der Nichterfüllung warnt unter Hinweis auf die irdische und jenseitige Unseligkeit, so geschieht dies aus pädagogischen Gründen, aber der letzte Zweck seiner Erziehung ist, den auf diese Weise gewonnenen Menschen zu immer völligerer Selbstlosigkeit des sittlichen Strebens hinzuleiten, so daß es dann eines solchen Hinweises nicht mehr bedarf. Mit solcher Pädagogik hat der Herr ebenjowenig der Uneigennützigkeit ethischen Thuns Abbruch gethan, wie ein irdischer Vater, der seinem Kinde die Ruthe zeigt. Ist das Kind herangewachsen, so unterläßt es — wenn anders es gut erzogen war — das Böse nicht mehr aus Furcht vor der Strafe, sondern thut das Gute, weil es das Gute selbst, also Gott, lieb gewonnen. Daß in dem Evangelio Christi jene ethische Reinheit

bereits enthalten ist, erkennt Lessing, wenn er in seinem Aufsatz über „die Erziehung des Menschengeschlechts“ von einer den alten wie neuen Bund antiquirenden Zeit eines neuen ewigen Evangeliums redet, wo man das Gute thun werde, weil es das Gute sei und nicht weil „willkürliche Belohnungen darauf gesetzt“ seien. Als ob die von Christo in Aussicht gestellten Belohnungen willkürliche wären und als ob Christus kein anderes sittliches Streben gefordert hätte, als das Streben nach äußeren Belohnungen des Jenseits.

Dies führt uns wieder zurück zu der Frage, was unter ewigem Leben und ewigem Tode zu verstehen ist. Leben im engeren Sinne des Wortes ist nicht die in der Gemeinsamkeit der leiblichen und seelischen Functionen sich vollziehende Bewegung; diese ist Leben im gewöhnlichen Sinne des Wortes, welchem der Tod als Stillstand jener Gemeinsamkeit entgegengesetzt ist. Vielmehr ist Leben im höheren Wortverstande die theils bewußt theils unbewußt erfolgende, allmähliche Entfaltung des gottentstammten Selbst, das eine unbestimmbare Fülle von göttlichen Gedanken und Kräften in sich birgt. Diese Entfaltung der göttlichen Natur im Menschen, welche von einem „seligen Lebensgefühl“ des Menschen begleitet sich vollzieht, wird durch das Aufhören der leiblich-seelischen Verbindung nicht nur nicht gehemmt, sondern vielmehr zur ungehemmten Freiheit entbunden; und zwar scheint nicht bloß der Hinblick auf die unentwickelt gestorbenen Kinder, sondern auch die Erwägung, daß so Viele in sittlich-religiöser Indifferenz abscheiden, zu der schon oben erwähnten Annahme zu berechtigen, daß erst mit dem Weltgericht die kosmischen wie psychologischen Entwicklungen in Bezug sowohl auf die diesseitige, als auch auf die jenseitige Welt ihr Ende erreichen, indem mit dem Weltende und Weltgericht alle Zeit, also auch Geschichte aufhört und die Ewigkeit anhebt, so daß bis zu diesem Ende jeder Abgeschiedene sein innerstes Wesen und Wollen auswirken würde, um nach solcher offenbar gewordenen Selbstentscheidung das abschließende Urtheil des Weltrichters zu empfangen. Jedenfalls steht fest, daß nachdem dieses Urtheil gefällt ist, die Gottseligen, welche in der sittlichen That des Glaubens das selige Sein in Gott hienieden befundet und eventuell in jener Zwischenzeit als ihr bestimmendes Lebensprincip zur Auswirkung gebracht haben, dann in den Aeonen der endlosen Ewigkeit ein ungestörtes Schauen Gottes, somit ein unaufhörliches Erkennen der vielfältigen, immer neue Seiten offenbarenden Wahrheit genießen und damit eine ewig sie seligmachende, weil Wollen, Denken, Fühlen

gleichmäßig sollicitirende und in denselben Augenblicken befriedigende Selbstentfaltung ihres von und zu Gott geschaffenen Wesens, also ewiges Leben erreichen. Das neue Organ für die verklärte Seele ist dann geschaffen und ungestört kann sie wirksam sein durch die verklärte Leiblichkeit; Auferstehung des Fleisches und dann ein ewiges Leben.

Da nun aber schon hienieden die Gottesfülle, die in die einzelnen Menschen hineingelegt ist, eine quantitativ verschiedene ist, theils darum weil die Willensfreiheit des Menschen eine Verschiedenheit der Receptivität mit sich bringt, indem der Grad ethischen Vollens und Thuns bei dem Einen stärker ist als bei dem Andern, theils darum, weil durch Veranstaltung des Schöpfers die Menschheit ein reich gegliederter Organismus ist, der es nicht nur zuläßt, sondern fordert, daß die Einheit nicht eine schablonenmäßige Einförmigkeit, sondern eine durch mannigfaltige Abstufungen sich hindurchbewegende Einigkeit sei, wie es Gefäße verschiedener Größe giebt, von denen das eine mehr Inhalt fassen kann, als das andere und da diese theils verschuldete theils unverschuldete Verschiedenheit eine Verschiedenheit der Seligkeitsempfindungen in sich schließt, so wird — soweit die selbstverschuldete Verschiedenheit der Receptivität nicht zur Sünde wider den heil. Geist geführt hat — ein Gradunterschied auch in dem Seligkeitsreiche des Jenseits fort dauern, worin wesentlich die Verschiedenheit der Belohnungen liegt, von denen die heilige Schrift redet. Die verschiedene Herrlichkeit der äußeren Lebensformen des neuen Himmels und der neuen Erde kommt hinzu zur Verschiedenheit dieser innerlich seligen Empfindungen. Dem Einwurfe, daß solche Gradunterschiede eine Störung der Seligkeit, also einen gewissen Grad von Unseligkeit der Vollendeten mit sich bringen, ist mit Rothe entgegenzuhalten, daß Jeder dasjenige Maß von Seligkeit, welches er überhaupt aufzunehmen vermag, wirklich ganz empfängt. („Die Seligkeit des geringsten Wesens ist der des höchsten völlig gleich, wenn sie eben dem Wesen entspricht.“ Mehring.)

Beginnt nun das selige Leben schon in der jetzigen Daseinsform, indem das gotterfüllte menschliche Ich als ein begnadigtes im Kampf mit den gottfeindlichen Mächten sich herausgestaltet, so zeigen sich auch die Symptome des ewigen Todes schon im Reiche des Diesseits. Durch kein sittliches Ringen aufgehoben steigert sich das Hinsiechen des einst wiedergeborenen Menschen, so daß durch die diesseitigen und jenseitigen Entwicklungsphasen eine immer sich steigende Loslösung von Gott

herbeigeführt wird, deren Ende das ewige Geschiedensein von Gott ist, welches zugleich ein ebenso ewiges Gefühl der Unseligkeit hervorruft, da die von Gott abgewandten und der Welt zugewandten sinnlichen Begierden fortdauern, ohne je befriedigt werden zu können. Denn die Welt ist dann vergangen, aber das brennende Verlangen nach ihr ist nicht vergangen. Von Welt und von Gott geschieden, auf sein unbefriedigtes, vom Wurm des bösen Gewissens zernagtes und in ungestilltem Verlangen brennendes Ich angewiesen jammert der Verlorene; und darin besteht das Wesen der Verdammniß, obwohl die peinigende Wirkksamkeit der Naturelemente hiermit nicht ausgeschloffen ist. Durch die Trennung von Gott, also durch Unglauben hat der Gottentfremdete sich selbst ins Unglück der ἀπώλεια gestürzt, des Verderbens, das hier beginnt und dort sich vollendet. Wie es heißt: „Wer nicht glaubet, der ist schon gerichtet,“ weil er sich eben selbst scheidet von Gott, so sagt in demselben Sinne der Herr das andere Wort: „Wer nicht glaubet, der wird verdammt werden;“ weil er eben durch Unglauben sich selbst verdammt hat und sich selbst verdammten wird, darum wird er auch verdammet werden, also der Gemeinschaft mit Gott verlustig gehen. Das jüngste Gericht ist das Offenbarwerden der bereits vollzogenen Scheidung. Die Saat wird sichtbar in der Ernte. Was der Mensch säet, das wird er ernten. Dies Bild der Schrift zeigt, daß die jenseitige Strafe wesentlich schon im eigenen Thun und Verhalten des Menschen enthalten ist. Im beharrlichen Unglauben vollzieht sich die beharrliche Verdammniß. Mit Weiße, Rothe u. A. das Wesen der ewigen Verdammniß in völliger Wiedervernichtung des allmählich in die Elemente zurücksinkenden, sich auflösenden Organismus zu finden, so zwar, daß erst das persönliche, dann das seelische, dann alles Leben überhaupt aufhören werde, diese Auffassung widerstreitet nicht bloß den allgemeinen Voraussetzungen, die dem Glauben an die Unsterblichkeit der Seele zu Grunde liegen, sondern würde sich auch kaum mit der Schrift in Einklang bringen lassen. Mit Deinger aber eine Reconstruction der vom Höllenfeuer zerlegten Persönlichkeit und damit die Wiederbringung Aller anzunehmen, ist schriftwidrig und von der Vernunft nicht gefordert. Freilich der Gedanke, daß Gott so große Schaaren vernunftbegabter, gottebenbildlich geschaffener Menschen in ewige Verlassenheit sich stürzen lasse, — *horribile quidem decretum fateor*, möchten wir ausrufen mit Calvin, der dies von seinem Prädestinationsdogma aussagte. Denn was wollten wir lieber, als daß wir jubeln könnten von einer all-

gemeinen Apokatastasis! Hierin aber zeigt sich der Heroismus des evangelischen Glaubens, daß er trotz aller Bedenken des natürlichen Denkens den Muth hat, in Demuth sich zu beugen vor dem klaren Worte der Schrift. Stünde nicht im 9. Kapitel des Ev. Marc. als Näherbestimmung des höllischen Feuers geschrieben das dreimal angeführte Wort des Herrn: „da ihr Wurm nicht stirbt und ihr Feuer nicht verlöscht,“ so ließe sich das Wort *αἰώνιος* beziehen auf eine Zeit, die nicht endlos, sondern deren Ende verborgen ist, wie ja auch *סֵפֶר* urspr. heißt das Verborgene, der verborgene Zeitraum. Nun aber steht jenes Wort des Herrn geschrieben und außerdem lehrt ja die heilige Schrift ebenso unzweideutig die alle fernere Entwicklung abschließende Auferstehung der Einen zum Leben, der Anderen zum Gericht, darum verstehen wir unter Ewigkeit der Höllestrafe ihre Endlosigkeit, zumal da die Vernunft, so lange sie die Freiheit des menschlichen Willens anerkennt, keinerlei schlagende Gegenstände anzuführen vermag. Weder hat sie genügenden Grund die Möglichkeit unaufhörlichen Sichfernhaltens von Gott in Abrede zu stellen, noch hat sie das Recht, die Wirklichkeit desselben zu leugnen, so lange sie die Wirklichkeit der Sünde ihrem Ursprunge nach unerklärt lassen muß. Denn muß sie den Anfang der Selbstentfernung des Menschen von Gott unerklärt lassen, so darf sie die endlose Fortsetzung einer solchen Geschiedenheit nicht um ihrer Unerklärlichkeit willen in Abrede ziehen. Den letzten Grund des Bösen zu erforschen, ist hienieden ebenso schwierig, wie die letzten Folgen der Sünde zu ergründen. In Beiden liegt das Problem aller Probleme für Teleologie und Theologie. Daß aber der Hinblick auf die Verlorenen die Seligkeit der Seligen stören werde, ist unmöglich, da die Verlorenheit zur Voraussetzung hat die offenbargewordene vollbewußte Gottfeindlichkeit und in der Vernichtung dieser letzteren der heilige Wille des gerechten Gottes sich kund giebt, dessen völlige Harmonie mit dem Willen des verklärten Menschen die Ursache der vollendeten Seligkeit ist.

Die Opferbedeutung des Todes Jesu.

Von Pfarrer Reichmann

in Frankfurt a. M.

Die alttestamentliche Opferidee wird im neuen Testamente auf Christum angewandt. Es geschieht dies nicht nur ausdrücklich, sondern auch da, wo von dem Blute Christi die Rede ist, hat die Opferidee diesen Ausdruck bedingt. Man könnte es auffallend finden, daß das Blut Christi so oft hervorgehoben wird, während die Todesart Jesu keineswegs eigentlich blutig war; aber man muß sich dabei erinnern, daß an fast allen Stellen, wo das neue Testament von dem Blute Jesu spricht, sein Tod in seiner Opferbedeutung und Opferkraft gemeint ist (so Röm. 3, 25, im Hebräerbrief und 1. Joh. 1, 7 u.). Mit Recht wird daher auch in diesem Sinne das Blut Christi als etwas im Himmel Präsesentes gedacht (Hebr. 12, 24). Will man nun verstehen, in welchem Sinne das neue Testament den Tod Christi als ein Opfer bezeichnet, so muß man sich die Bedeutung der alttestamentlichen Opferinstitution klar machen; denn von da her — und ich setze hinzu nur von daher — hat der Opferbegriff auf Jesu Tod seine Anwendung gefunden. Ich halte es also nicht für richtig, daß man, um das Verständnis des Opferbegriffs in seiner Anwendung auf Jesu Tod zu erhalten, von dem Sinne der Opfer im allgemeinen, wie er auch bei den Heiden sich findet, ausgeht. Thut man dieses, so wird sofort als wesentlichstes Moment beim Opfer die Stellvertretung hervorgehoben, so daß die eigentliche Bedeutung des Opfers in dem Gedanken gefunden wird, daß an der Stelle des Lebens des Opfernden ein anderes Leben dargebracht wird. Daß dieser Gedanke einer gewissen Klasse von Opfern im Heidenthum zu Grunde lag, kann natürlich nicht geleugnet werden; aber mit nichts läßt sich beweisen, daß die israelitische Gesetzesreligion ihn kannte. Im Gegentheil, der Gottesbegriff Israels schloß diese Anschauung aus, wie bewiesen wer-

den wird. Wenn bei den Sühnopfern der Heiden der Gedanke maßgebend war, daß der Zorn der Götter über eine schwere Schuld nur durch den Tod des Verursachers derselben besänftigt werden könne, daß aber bei einer Gesamtschuld, die etwa auf einem Volke ruhte, der Tod einzelner genüge, oder daß der Tod auf einen geringeren, auch auf dem Tode zu weihende Thiere übertragen werden könne, — so sind das alles Anschauungen, welchen die Religion Israels von Anfang an ferne stand. Man mag der Anthropomorphismen im Aelter Testament noch so viele finden, der Gottesbegriff Israels, der in der Einzigkeit und Geistigkeit Jahve's wurzelte, konnte auf solche Anschauungen nicht eingehen. Jahve, der einige und wahrhaftige Gott, hat mit Israel einen Bund geschlossen, so lehrte das Gesetz. Er hat diesen Bund festgestellt nach seiner freien Gnade, um Israel zu befähigen sein Reich auf Erden anzubahnen. Nicht menschliche Genugthuung und Leistung ist es gewesen, die ihn dazu bewogen, sondern lediglich seine Barmherzigkeit und sein ewiger Liebesrathschluß. Der Bund verheißt daher Vergebung der Sünden und das Wohlgefallen Gottes gegen die Angehörigen dieses Volkes. Nur ist er an die Bedingung geknüpft, daß dieselben in den Schranken dieses Bundes und nach den Satzungen desselben leben. Gegen die Brecher des Bundes richtet sich der Zorn Gottes, Gott straft sie durch plötzliche Lebensvernichtung. Die sich aber in den Schranken desselben halten, dürfen sich der Gnade und Huld Gottes getrösten, über ihnen waltet nicht der Zorn Gottes, sie haben trotz ihrer Mangelhaftigkeit an Gott Hülfe, Schutz und Segen. Dieses gnädige Verhalten Gottes, diese sittliche Weltendmachung seiner Barmherzigkeit wird als seine „Gerechtigkeit“ bezeichnet. Daher rühmt der fromme Israelite seinen Gott, weil er an ihm wohlthue nach seiner (des Israeliten) Gerechtigkeit und ihm vergelte nach der Reinigkeit seiner Hände (2. Sam. 22, 21), und er weiß, daß er den Segen vom Herrn empfangen wird und Gerechtigkeit von dem Gott seines Heils (Ps. 24, 5). Wenn er in Noth und Angst ist, so traut er auf seinen Bundesherrn und bittet, durch seine Gerechtigkeit ihn zu erretten (Ps. 31, 2), und wenn seine Missethaten ihn drücken, so fleht er ihn um Vergebung der Sünden an und ist überzeugt, daß Gott ihn nach seiner wunderlichen „Gerechtigkeit“ erhören wird (Ps. 65, 6). Er kann beides nach derselben Anschauung sagen: „Herr, mein Gott, richte mich nach deiner Gerechtigkeit“ (Ps. 35, 24) und: „Richte mich, Herr, nach meiner Gerechtigkeit und Frömmigkeit“ (Ps. 7, 9).

Es würde zu weit führen, diesen Begriff der göttlichen Gerechtigkeit, welcher mit dem Verständniß der Bundesreligion aufs engste zusammenhängt, hier näher zu entwickeln. Ich verweise nur auf die ausgezeichnete ältere Abhandlung Dießels darüber in diesen Blättern, auf welcher fußend Ritschl dann in seinem großen Werke diesem Begriff seine richtige Stellung im dogmatischen Vorgehen gegeben hat. (cf. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Veröhnung II, § 14 u. 15). Die hier in Betracht kommende Auffassung ist geradezu entscheidend für das gesammte Verständniß des Alten Testaments, zum guten Theil auch des Neuen Testaments. Nur von hier aus kann auch die alttestamentliche Opferinstitution verstanden werden. Weil dies aber viel zu wenig beachtet wird, darum bleiben sonst unbefangene und selbständig forschende Gelehrte doch bei der Behauptung, daß die Anschauung über das Opfer im allgemeinen bei dem Volke Israel dieselbe gewesen sei wie bei den Heiden, obwohl sich nicht leugnen lasse, daß sie hier manche Modificationen gefunden habe. Man meint diese Behauptung damit begründen zu können, daß die Hebräer das Opfer „eine Speise Gottes“ nannten oder von demselben als „einem lieblichen Duft für Jahve“ redeten. Man zieht Erzählungen heran wie die 2. Sam. 21, 1—14, nach der die Gibeoniten 7 Männer aus der Nachkommenschaft Sauls dem Jahve im Tempel zu Gibeon tödteten, wodurch das Land von einer Hungersnoth befreit wurde; oder Erzählungen wie die von der Opferung der Tochter Jephthas (Richt. 11). Indessen beweisen dieselben nur das, was wir auch außerdem wissen, nämlich daß das Volk Israel sich nur selten zur Höhe seiner Religion erhob, daß es immer wieder zum Heidenthum abfiel oder heidnischen Elementen Einlaß gab. Und was jene Bezeichnungen des Opfers betrifft, so mag die damit verbundene Vorstellung manchmal gar zu grobsinnlich gewesen sein. Allein einerseits geben solche niedrige Auffassungen keinen Maßstab zur Beurtheilung des religiösen Opferdienstes dieses Volkes, wie er im Gesetze angeordnet und von den Erleuchteten verstanden wurde, andererseits muß man das Bildliche solcher Ausdrücke festhalten, wodurch religiöse Gedanken populär allein ausgedrückt werden können. Das Verständniß der hebräischen Gottesidee corrigirt da schon von vornherein das Mißverständniß, als ob derartige Ausdrücke buchstäblich zu nehmen wären. Nur das ist richtig, daß das Opfer keine specifisch-jüdische Einrichtung war, sondern auf einen viel früheren, den Juden und Heiden gemeinsamen Ursprung hinweist. Aber der Sinn, der in Israel mit dem

Opfer verbunden ward, war gemäß seinem Gottesbewußtsein ein besonderer und einzigartiger.

Gehen wir von dem ursprünglichen Sinne jeder Opferhandlung aus, so ist derselbe zweifellos darin zu finden, daß der Mensch der Gottheit, von der er sich abhängig fühlt, der er sich verpflichtet weiß, eine Gabe darbringen will. Mit dieser Gabe will er seine Verpflichtung anerkennen, seine Dankbarkeit ausdrücken, oder auch seiner vorzutragenden Bitte Nachdruck verschaffen. Die Opfer, von denen uns das Alte Testament aus der Urzeit erzählt, haben alle diese Bedeutung und keine andere. Der heidnische Gottesbegriff bildete nun diese Vorstellung weiter und zwar nach der Richtung hin, daß man durch die Opfergabe ein Gut, welches man wünschte, von den Göttern erlangen und daß man ebenso durch dieselbe ihren Zorn besänftigen könne. Die letztgenannte Meinung führte sodann zu der Anschauung, daß der höchst gesteigerte Zorn der Götter nur durch das größte Opfer, nämlich das eines Menschenlebens, besänftigt werden könne. Dagegen wurde in Israel der Opfergedanke wesentlich anders ausgebildet und zwar dadurch, daß man ihn von der Bundesidee, von der göttlichen Gerechtigkeit aus verstand. Das Opferinstitut wurde zu einem Symbol der Bundesreligion, so daß einerseits dadurch die Bereitwilligkeit der ihr Zugehörigen, Gott gehorsam zu sein und in den Schranken seiner Gesetze und Ordnungen zu wandeln, ausgedrückt ward, andererseits dadurch die „Gerechtigkeit“ Gottes, der seinem Volke anädig und barmherzig und treu ist, ausdrücklich bezeugt und verkündigt wurde. Für diejenigen freilich, welche den Bund Gottes freventlich brachen und sich von demselben los sagten, gab es keine Opfer in Israel.

Wir können nun aus manchen alten Sitten und Gebräuchen uns verständlich machen, warum man das Opfer zu einem Zeichen der Bundesgeltung in Israel machte. Es war uralte Art, daß einer dem andern zur Bestätigung eines Bündnisses eine Gabe darreichte; es wurde so die gegenseitige Verpflichtung ausgedrückt. So gab Abraham dem Abimelech 7 Kämmer, damit sie ein Zeugnis des Eigenthumsrechtes seien, welches er in Betreff der Hirtenbrunnen hatte: 1. Mos. 21, 27 ff. Um das Eigenthümliche des Bündnisses oder Vertrages ausdrücklich hervorzuheben, pflegte man ferner ein Thier in zwei Stücke zu zertheilen, die beiden Hälften einander gegenüber zu legen und dann zwischen diesen Stücken hindurch zu schreiten. Man deutete damit an, daß die Bundeschließenden zusammen gehörten, von bestimmten Schranken umschlossen seien und den Weg zu gehen versprochen, wel-

her ihnen dadurch vorgeschrieben war. Diese Sitte war höchst wahrscheinlich in alter Zeit sehr verbreitet. Ihre Verbreitung im Morgenlande ersieht man aus 1. Mos. 15, 9 ff. Daß sie sich aber auch bei den klassischen Völkern des Alterthums fand, ergiebt sich aus dem Ausdruck *ᾠξια τέτυκτο*, foedus icere. Endlich schloß sich daran die Sitte der gemeinschaftlichen Mahlzeit, wobei man sich erinnern muß, daß aus der erwiesenen Gastfreundschaft nach alter Anschauung die Pflicht der Freundschaft folgte.

Diese alten Sitten dienten mit dazu, dem Opfer als einer Gabe an Gott in Israel seine besondere Beziehung auf das Bundesverhältniß Jahves zu seinem Volke zu geben. Freilich war der Bund Gottes mit Israel kein Vertrag, kein Bündnis zwischen zwei Gleichberechtigten. Es wurde vielmehr immer hervorgehoben, daß Gott der alleinige Urheber desselben sei und daß er denselben lediglich nach seinem freien Gnadenwillen gestiftet habe, wie ja die Voraussetzung desselben die Vergebung der Sünden war, kraft deren Gott den Menschen gestattete mit ihm in nähere Gemeinschaft zu treten. Aber das Opfer paßte als Darstellung dieses Verhältnisses sehr wohl, weil es einerseits eine Leistung des Menschen ist, der seine Verpflichtung Gott gegenüber anerkennt, während andererseits diese Leistung nur auf Grund des Verhältnisses geschehen konnte, in welches Gott kraft seiner Gnade zu diesem Volke getreten war.

Wir scheint es also, daß man das Verstandnis der jüdischen Opferinstitution nur dann recht gewinnen kann, wenn man, ausgehend von dem ursprünglichen und einfachen Sinn, den man mit dem Opfer verband und wonach es Gabe (תָּבָרָה) für die Gottheit war, diesen mit der religiösen Bundesidee Israels in Verbindung bringt. Danach sind die Opfer in Israel Gaben, womit das Volk seine Zugehörigkeit und seine Verpflichtung Gott gegenüber aussprach und anerkannte und zwar derartig, daß Gott dabei seine Bundesgnade und Treue, kraft deren er mit demselben in Verbindung stand und ferner stehen wollte, ausdrücklich bezeugte. Wir können daher die Opfer in Israel auch als Symbole des Bundesverhältnisses Gottes zu diesem Volke bezeichnen, als heilige und gottesdienstliche Handlungen, welche das Bewußtsein des göttlichen Gnadenbundes im Volke lebendig erhalten sollten. Ihre Voraussetzung ist die sündenvergebende Gnade Gottes, nach welcher er die Gemeinschaft mit seinem Volke aufrecht erhalten will. Darum nimmt er die Gabe an und bezeugt seine Gegenwart; das Volk aber erkennt seine Ver-

pflichtung als Bundesvolk an und darf sich dessen freuen, daß sein Gott ihm nahe ist und die Gemeinschaft mit ihm fortwährend pflegt. Um den vollen Sinn des israelitischen Opferinstituts, wie er sich aus dem Gottesbegriff dieses Volkes entwickelte und wie ihn die Höhe seiner Gesetzgebung erfaßte, sich klar zu machen, muß man von dem Opfer ausgehen, womit Moses auf Anordnung Jahves den geschlossenen Bund bestätigte und versiegelte. Weit entfernt, daß jenes „Bundesopfer“ am Sinai eine völlig exceptionelle Stellung einnahm, spricht es vielmehr den Gedanken des gesamten Opferinstituts am vollkommensten aus, freilich unter Umständen, die einzigartig waren und blieben. Man darf dieses Opfer nicht als etwas Abgesondertes hinstellen und alle nachfolgenden Opfer von anderen Gesichtspunkten aus erklären, sondern von diesem urbildlichen Akt müssen wir das gesamte Opferinstitut in Israel erleuchten. Ueber das Bundesopfer am Sinai lesen wir nun folgendes 2. Mos. 19—24. Nach Promulgation des Gesetzes am Sinai baute Mose daselbst einen Altar mit 12 Säulen nach den 12 Stämmen Israels und ließ Brandopfer und Dankopfer darauf darbringen. Er nahm die Hälfte des Bluts der geschlachteten Thiere und that sie in ein Becken, die andere Hälfte aber sprengte er auf den Altar. Und nachdem endlich das Volk auf die Vorlesung des Bundesbuches gelobt hatte Gotte gehorsam zu sein, nahm Mose die erste Hälfte des Blutes und besprengte damit das Volk, indem er sprach: „Sehet, das ist das Blut des Bundes, den der Herr mit Euch macht!“ Es ist nun wichtig auf die ausdrückliche Erklärung hier zu achten, daß Brand- und Dankopfer dargebracht seien. Die mosaische Zeit kannte noch keine andere Art des Opfers, wobei ich als allgemein anerkannt ansehe, daß die ausgebildete Opfergesetzgebung des Pentateuchs das Resultat einer allmählichen Entwicklung war und jedenfalls einer späteren Periode angehört. Brand- und Dankopfer drücken nun den doppelten Gedanken der Bundschließung aus; denn das erstere ist ein Bild der Gnade Gottes, welche die Gemeinschaft mit den Menschen einget, das zweite hebt die Verpflichtung der Menschen, die menschliche Gegenleistung besonders hervor, zu der die verbürgte göttliche Gnade den Menschen treiben soll. Dies erste Bundesopfer wird nun freilich wegen seiner besondern Stellung in vorzüglicher Weise ausgezeichnet, indem zuerst die Hälfte des Blutes der geschlachteten Thiere an den Altar Gottes gebracht wird, die andere Hälfte sodann zur Besprengung des Volkes dient, wodurch der Bundesjinn und die Bundesbedeutung

des Opfers außs klarste dargestellt wird. Diese Ceremonie kommt sonst bei den gesetzlichen Opfern nicht wieder vor. Indessen werden wir den hier durch eine so feierliche Ceremonie dargestellten Sinn bei allen Opfern in Israel fortan festzuhalten haben. Das aber läßt sich wohl kaum bezweifeln, daß dabei an eine sühnende Kraft des Blutes, an eine Uebertragung der menschlichen Sünde auf die Opferthiere nicht im entferntesten gedacht wurde.

Indem wir nun die spätere Entwicklung des Opferthums in Israel uns etwas genauer ansehen, werden wir erkennen, daß sich überall die symbolische Idee von der Bundesgnade Gottes und der nach den verschiedensten Seiten daraus sich ergebenden menschlichen Anerkennung derselben nachweisen läßt. Wir übergehen die Speise- und Trankopfer, die verhältnismäßig frühest und einfachste Art der Opfer, die indessen später sehr selten selbständig vorkamen, meistens nur in Verbindung mit Brand- und Dankopfern. Aber zu erwähnen ist doch, daß die Speisopfer gemäß der von uns oben geschilderten Gesamtanschauung der Opfer verschieden gehandhabt wurden. Sie wurden nämlich entweder ganz dem Feuer übergeben, wobei der Gedanke obwaltete, daß Gott die Gabe gnädig annehme und seine Bundestreue dokumentire zum Trost der Seinen, oder es genügte auch das Heben und Hinhalten gegen den Altar, während die Spende dann mit zur Opfermahlzeit verwandt ward, wobei der Gedanke obwaltete, daß der Mensch kraft des Bundes Gottes sich freuen und fröhlich sein dürfe. Man darf nun dieser Opferart in Israel nicht eine so niedrige Anschauung unterstehen, daß durch die Gabe als solche das Wohlgefallen Gottes hätte erregt werden sollen. Der Werth der Gabe war oft äußerst gering und die Anschauung von der Herrlichkeit Gottes, dessen Eigenthum die ganze Welt ist, war in Israel lebendig genug, um einer so niedrigen Vorstellung vorzubeugen. Der Sinn ist vielmehr: Gott nimmt die Gabe an, er kommt im Altarfeuer zu seinem Volke und bezeugt sein Wohlgefallen, der Mensch aber freut sich dieser Gemeinschaft mit seinem Gotte, dessen Gnade und Treue unwandelbar ist.

Von den unblutigen Opfern (זְבִיחַ) unterschied man die blutigen (זָבַח). Als solche galten ursprünglich, wie schon gesagt, nur die Brand- (oder Ganz-) und die Dank- oder Erstattopfer. Später kamen die Sühnopfer hinzu, welche entweder Sünd- oder Schuldopfer waren. Die Eigenthümlichkeit des Brandopfers (עֹלָה), welches man richtiger Ganzopfer nennen könnte, bestand darin, daß alle Stücke

des Thieres mit Ausnahme der Haut verbrannt wurden. Eine Opferrahlzeit fand nicht statt. Wir verstehen, warum dies Opfer die Hauptstelle beim israelitischen Gottesdienst einnahm. Es drückt die Idee aus, daß das Bundesverhältnis Israels zu Gott lediglich auf der göttlichen Gnade ruht, Gott nimmt die Gabe vollständig hin, mit seiner die Gabe wohlgefällig annehmenden Gnade und Treue ist er unter seinem Volke gegenwärtig. Bei diesem Opfer fand keine Theilung statt; Gott verbürgt bei demselben seinem Volke seine volle und ganze Gemeinschaft. Weil nun das Brandopfer die Gnade des sündenvergebenden Gottes darstellt, mußte jedes bedeutendere Fest dadurch eingeweiht werden; beim öffentlichen Gottesdienst nahm es die Hauptstelle ein, auch anderen Opfern, namentlich dem Dankopfer, aber auch dem Sühnopfer ließ man es vorangehen. Es ist dies bedeutsam. Das Brandopfer drückte die wichtigste Idee der israelitischen Religion aus, ohne diese Idee wäre jedes andere Opfer nur Götzendienst und Aberglaube gewesen. Steiner macht in dem betreffenden Artikel in *Schenkel's „Bibellexikon“* darauf aufmerksam, daß Römer und Griechen dieses Opfer nicht kannten. Sie kannten eben nicht die Idee, die in diesem Opfer sich aussprach; diese Idee fand sich lediglich auf dem Boden der göttlichen Offenbarung in Israel. Mit dieser Bemerkung aber stimmt gar wenig die Meinung desselben Gelehrten, daß der Israelite durch das Brandopfer Gott habe einen Genuß bereiten und durch diesen Tribut ein Anrecht, wenigstens die Hoffnung auf die allhöchste Güte und Gnade sich habe sichern wollen. Wäre das die Idee dieses Opfers gewesen, so wäre es ganz von heidnischer Anschauung getragen gewesen und es wäre sehr zu verwundern, warum diese Opferart sich nicht auch bei den Heiden sollte gefunden haben.

Während bei dem Brandopfer der Nachdruck mehr auf das göttliche Thun, auf die gnädige Annahme von Seiten Gottes fällt, so bei dem Dankopfer mehr auf das menschliche Thun, auf die dankbare Anerkennung des göttlichen Bundes von Seiten des Menschen. Dieses (wohl richtiger „Erstattopfer“ genannt, denn שָׁלַח־זֶבֶחַ ist von der Bedeutung des piel abzuleiten und diese ist: vollständig machen, ergänzen, erstatten) drückte die Freude und die Dankbarkeit des Opfernenden über eine empfangene oder erhoffte göttliche Wohlthat aus. Des Menschen Dankbarkeit gegen Gott aber spricht sich in dem Gelübde aus, nach den Normen des göttlichen Bundes zu wandeln; der Mensch kann Gott nichts geben, er kann sich Gotte nur immer wieder weihen und geloben, im Gehorsam gegen ihn zu wandeln. Von dieser Er-

wägung aus verstehen wir, daß beim Ersttopfer nur ein Theil des Thieres verbrannt wurde, der andere fiel beim öffentlichen Opfer den Priestern (in Stellvertretung des Volks) zu oder beim Privatopfer den Priestern und dem Opfernden. Dieser verwandte den betreffenden Theil dann zu einer Mahlzeit beim Heiligthum, bei der Fröhlichkeit waltete und zu der auch wohl Arme hinzugezogen wurden. Eine Art des Ersttopfers ward deshalb geradezu „Vobopfer“ קרבן עבודה genannt.

Zum Ersttopfer trat nun später noch das Sündopfer hinzu, welches entweder als Sündopfer oder als Schuldopfer dargebracht wurde. Dasselbe drückte das Bewußtsein der Sünde und Schuld aus, unter dem Israel sich der Gnade seines Gottes neu versicherte und aus dem Gnadenbunde Trost und Vergebung schöpfte. Es ist hierbei zuerst zu bemerken, daß diejenigen kein Recht zu solchen Opfern hatten, welche sich freventlich, mit Absicht und Willen gegen Jahve erhoben hatten. Sie sollten nach dem Gesetze aus dem Volke ausgerottet werden (4. Mos. 15, 30 ff.). Nur diejenigen hatten dieses Recht, welche aus Schwachheit und Irrthum חטאת gefehlt hatten. Nur solche durften an Gottes Gnade appelliren, nur solche durften der „Deckung“ sich getrösten, d. h. die Zuversicht bewahren, daß sie trotz ihrer Schwachheit und Unvollkommenheit zu Gott nahen durften, ohne daß ihnen dieser zu einem verzehrenden und vernichtenden Feuer ward; daß der Gnadenbund trotz ihres Fehlens aufrecht erhalten bleiben sollte.

Der prägnanteste Ausdruck der Sühnopferidee war daher das Sündopfer, während das Schuldopfer mehr durch den Gedanken des Ersatzes für angerichteten Schaden bestimmt war. Der Werth des Opferthiers mußte darum zu dem angerichteten Schaden in Verhältnis stehen; dieser mußte außerdem durch Leistungen an den Tempel compensirt werden. Dagegen kam es bei dem Sündopfer nicht auf eine zu leistende äußere Buße an, sondern der Hauptgesichtspunkt war die Störung des Bundesverhältnisses, welche durch eine Sünde herbeigeführt war, und die durch die göttliche Gnade herbeizuführende Aufhebung derselben, nachdem der Opfernde das reuige Verlangen danach durch seine Gabe kundgegeben. Sündopfer waren deshalb nicht nur für einzelne verordnet, sondern auch für das ganze Volk, ebenso für Priester und Leviten beim Antritt ihres Amtes, endlich für den Hohenpriester am Versöhnungstage. Bei solchen Gelegenheiten wurde das Opferthierblut ins Allerheiligste gebracht und gegen

die Bundeslade gesprengt, auch an die Hörner des Räucheraltars gestrichen (so am Versöhnungstage), oder bei sonstigen Sündopfern für die Priester und das Volk gegen den Vorhang des Allerheiligsten gesprengt und an die Hörner des Räucheraltars gestrichen, oder endlich bei Privatopfern nur an die Hörner des Räucheraltars gestrichen. Der Rest des nicht verwandten Blutes wurde wie bei jedem blutigen Opfer am Fuße des Brandopferaltars ausgegossen. (cf. dazu die betr. Artikel in Herzogs Realencyclopädie und in Schenkels Dictionarion.) Durch diese Handlungen nun wurde nichts anderes ausgedrückt, als daß, wenn es sich um das Bewußtsein der Sünde handelt, es einer besonders starken Bezeugung der göttlichen Gnadengegenwart bedarf, weshalb das Blut in die unmittelbarste Nähe Jahves gebracht wurde.

Daß nun hier wie bei allen Opfern nicht die Idee obwaltete, daß das Opferthier an die Stelle des Menschen, der eigentlich den Tod verdient habe, trete, und daß durch solchen stellvertretenden Tod der Zorn Gottes besänftigt werde, sollte doch eigentlich selbstverständlich sein. Der religiöse Gedanke des Bundesverhältnisses widerspricht ja direkt einer solchen heidnischen Anschauung. Der Zorn Gottes wendet sich gegen die Brecher des Bundes, die damit den Anspruch des Opfers verloren haben. Hier aber handelt es sich um diejenigen, welche in den Satzungen des Bundes bleiben wollen. Diesen gilt der Bund Gottes, dessen Voraussetzung die fortwährende Sündenvergebung ist. Das ist ja die „Gerechtigkeit“ Gottes, daß er denen, die sich seiner Leitung anvertrauen, fortwährend die Sünde vergeben und ihre Schäden heilen will. Barmherzig und gnädig ist Gott — nicht denen, die ohne Sünde leben und vollkommene Erfüller seines Gesetzes sind —, sondern denen, die sich seiner Führung anvertrauen, obwohl sie sündige Menschen sind und mannigfaltig fehlen. Diese erste und hauptsächlichste Anschauung bei Seite zu setzen oder zu verdunkeln, heißt geradezu das ganze religiöse Bundesverhältnis in Israel verkennen. Nicht der zürnende Gott wird durch Opfer in Israel versöhnt, sondern der gnädige Gott versöhnt die Menschen mit sich, nämlich diejenigen, die sich seines Bundes erinnern und sich bestreben danach zu thun. Was das Sündopfer im besondern betrifft, so kann es nicht anders erklärt werden, als alle übrigen Opfer, nur daß die symbolische Erneuerung des Bundes hier unter der ausdrücklichen Anerkennung der menschlichen Verfehlung geschah. Daß auch hier nicht die Anschauung vorwaltete, daß die Sünde auf das Opfer-

thier gelegt und daß an diesem die Strafe vollzogen wurde, die eigentlich der Mensch hätte erdulden müssen, folgt schon daraus, daß das Fleisch des Sündopfers nicht als unheilig, weil mit Sünde behaftet, galt, sondern als hochheilig. Daher wird 3. Mos. 6, 17 ff. das Essen der für den Hohenpriester und das Volk dargebrachten Sühnopfer verboten, nicht als ob sie unheilig wären, sondern weil sie so heilig sind, daß es selbst dem Priester nicht ziemt davon zu essen. (so Bunsen.) Endlich spricht die gesetzliche Anordnung in Betreff des Bochs, der am Versöhnungstage in die Wüste gesandt ward, so zweifelhaft die Erklärung dieses Gebrauchs auch noch ist, jedenfalls gegen die Anschauung von einer Uebertragung der menschlichen Sünde auf das Opfer. Denn dieser Boch wird aufs bestimmteste von dem als Sündopfer dienenden unterschieden. Meint man aber, daß der Tod des Opferthieres nicht anders gedeutet werden könne als von jener Anschauung aus, so antworten wir, daß die Bestätigung und Bekräftigung des Bundes nach alter Sitte gerade so am besten dargestellt ward. Hebr. 9, 16 ff. Und daß die Ceremonie der Handauslegung bei der Schlachtung des Opferthieres nur die Weihung desselben zu heiligem Gebrauch von Seite des Opfernden bedeuten will, kann doch kaum zweifelhaft sein. Es ist zuletzt noch das Passahopfer zu erwähnen. Dasselbe stellt übrigens nicht eine besondere Art von Opfern dar; vielmehr war es ursprünglich gewiß der Hauptsache nach ein Sühn- und Reinigungsoffer des Hauses und der Familiengemeinschaft. Darum ward das Blut an den Eingang des Hauses gestrichen als Zeichen, daß Gottes Gnade über dem Hause walte. Später — zur Zeit des Josias — fand die Verlegung an den Tempel statt (cf. 2 Mos. 12, 14. 17. 24 mit 5 Mos. 16, 2). Dadurch wurde der Sühncharakter dieses Opfers etwas zurückgedrängt. —

Gehen wir nun nach dieser Betrachtung zur Beantwortung der Frage über, in welchem Sinne das Neue Testament den Opferbegriff auf den Tod Jesu anwendet. Jesus selbst hat in der Stiftung des heil. Abendmahls und in den Einsetzungsworten dazu darauf hingewiesen, daß in seinem freiwilligen Sterben sich das Opfer des neuen Bundes zur Vergebung der Sünden darstellen werde, und demgemäß haben alle neutestamentlichen Schriftsteller mit Ausnahme von Jakobus und Judas den Opferbegriff auf Jesu Tod angewandt. Aber es ist dabei zuerst daran zu erinnern, welche Bedeutung sie dem Tode Jesu zuschreiben, in welcher Werthschätzung sie denselben ansehen. Wir

haben nämlich aus Jesu Munde keine weiteren Aussprüche, welche gerade seinem Tode eine außerordentliche Opferbedeutung beilegen, sondern die hierher gehörigen Aussprüche wie Marc. 4, 5, Joh. 17, 19 beziehen sich mehr auf das gesammte Lebenswerk des Heilandes. Ich meine nun mit Ritschl, dessen Bemerkungen ich hierbei folge, es war von Bedeutung, daß die Apostel den Tod Jesu rückwärts schauten, während dieser ihn vor sich sah. Jenen erschien er als die Spitze dieses beständig im Dienste der Menschheit sich verzehrenden Lebens, als die Zusammenfassung des gesammten Lebensopfers Jesu. Den Aposteln hatte der Tod Jesu keineswegs die Bedeutung einer einzelnen That, die in ihrer Wichtigkeit für sich gilt, die also objectiv die Versöhnung der Welt zustande gebracht hätte, sondern ihnen ist derselbe die letzte und entscheidende Probe für die gesammte Richtung seines persönlichen Lebens, dem man die Opferqualität beilegen kann. Es ist nur ein Schein, wenn sie von dem Tode Jesu in so außerordentlicher Weise reden, als ob dieser einen Thatsache eine von allem übrigen Thun Jesu zu unterscheidende Bedeutung zukomme. In Wahrheit hat ihnen der Tod Jesu nur im Zusammenhang seines gesammten Berufsgehorsams Bedeutung, sie verstehen ihn, wie Ritschl sagt, gleichsam als ein Compendium seines werthvollen Lebens im Dienste Gottes und im Dienste der zu gründenden Gemeinde. Bekanntlich hat die Concordienformel in einem gewissen Gegensatz zu den älteren reformatorischen Bekenntnissen der obediaentia passiva, wodurch Christus im Tode der göttlichen Gerechtigkeit genuggethan, die obediaentia activa hinzugefügt, wodurch er positiv das Gesetz erfüllt habe. Es spricht sich darin einigermaßen das dogmatische Bedürfnis aus, den Tod Jesu aus seiner objectiven Isolirtheit herauszubringen. Indessen ist dabei nicht die Meinung, daß das Thun und Leiden Jesu insofern in nothwendiger Verbindung sich befinden, als erst eins durch das andere seinen Werth erhält, sondern der thätige Berufsgehorsam Jesu wird damit gleichsam als ein zweites Satisfaktionsmittel für der Menschen Sünden dargestellt. Wie unrecht man aber den Schriftstellern des Neuen Testaments thut, wenn man ihre Anschauung über den Tod Jesu nicht im Zusammenhang mit ihrer Anschauung über das gesammte Leben des Heilandes versteht, sieht man z. B. aus dem Werke Pfleiderers über den Paulinismus. Pfleiderer nämlich behauptet, die neuerdings beliebte Ansicht, daß der Tod Jesu eben nur als der Kulminationspunkt seines ethischen Lebens die hohe Bedeutung für Paulus habe, hänge mit rationalisirenden Umdeutungen der ganzen

paulinischen Erlösungslehre zusammen. Er vertheidigt daher die alte Auffassung, daß es Pauli Meinung gewesen, Gott habe nur durch das stellvertretende Leiden Christi die Menschen erlösen können, weil das Gesetz dieses verlangt habe. Gleichwohl erkennt er an, daß diese Theorie mit Pauli eigenen Voraussetzungen nicht stimme, sofern dieser Apostel das Erlösungswerk eben aus dem schon vorher bestehenden Gnadenwillen Gottes ableitet und sofern das Gesetz ihm nur einen temporären Mittelzweck hat. Von hier aus wird Pfleiderer dann zu dem Resultat geführt, daß „die Erlösungslehre des Paulus nur das in den Formen der Gesetzesreligion noch bejagene Mittel zur Ueberwindung der Gesetzesreligion, eine Auseinandersetzung zwischen Gnade und Gesetz in lauter aus dem Gesetzesstandpunkt entnommenen Vorstellungen“ sei, — ein Resultat, welches doch von dem Apostel etwas niedrig denkt. Daß die neutestamentlichen Schriftsteller — auch Paulus — den Tod Jesu im Zusammenhang mit seiner ganzen ethischen Lebensführung auffassen, erhellt auch daraus, daß sie in seiner Lebensvollendung nicht nur das Vorbild des wahrsten Opfers, sondern zugleich das des höchsten Priesters erkennen. Die priesterliche Bestimmtheit Jesu aber beziehen sie auf sein ganzes Leben und darum auch auf seine Lebensvollendung. Endlich aber wird der Tod Jesu stets im Zusammenhang mit seiner gegenwärtigen Herrschaft über die Gemeinde betrachtet. Der Heilswerth desselben wird nicht in dem Vollzug dieses über ihn ergangenen Geschicks gesehen, sondern darin, daß Jesus durch diese äußerste Bewährung seiner Gottesgemeinschaft hindurch in die Erhöhung und ewige Lebensvollendung eingegangen ist.

Es fragt sich nun, warum dieser Tod Jesu als der Kulminationspunkt seines in reiner Gottesgemeinschaft verlaufenen Lebens nach biblischer Anschauung ein Opfer, das wahre Opfer der Menschheit genannt wird. Die alttestamentlichen Opfer sind Zeichen und symbolische Darstellungen davon, daß der Gnadenbund Gottes mit seinem Volke besteht und solange bestehen wird, als dieses seine religiösen Verpflichtungen anerkennt. Gott bekennt sich zu den ihm dargebrachten Gaben und bezeugt seine Gnadengegenwart, das Volk sucht in den verschiedensten Lebenslagen, in der Freude des Wohlergehens und im Schmerze seiner Verfehlungen, das Angesicht dessen, der die Freude heiligt und die Sünde allein vergeben kann. Gott verlangt diese Opfer, das Opferinstitut ist auf göttliche Anordnung zurückzuführen, das bestreiten selbst die Propheten nicht, welche sonst so sehr gegen

den todten Ceremoniendienst der Opfer streiten. Von diesen alttestamentlichen Prämissen aus ist im Neuen Testament der Opferbegriff auf Jesu Tod, eigentlich auf das ganze Leben des Heilandes angewandt. In seinem Leben nämlich, welches bis zur höchsten sittlichen Vollendung im Tode sich bewährt und welchem Gott deshalb die höchste Macht- und Herrschaftstellung gegeben hat, indem er ihn vom Tode auferweckte und zum Herrn der Gemeinde machte, erblicken die neutestamentlichen Männer das göttlich gegebene Zeichen, welches der ganzen Menschheit die sündenvergebende Gnade des Höchsten verbürgt und wodurch alle, die sich ideal mit ihm zusammenschließen, die Verpflichtung ihres Gemeinschaftsverhältnisses mit Gott anerkennen. Der Tod Christi als die Spitze seines vollkommenen Berufsgehorsams gegen Gott und als der Uebergang in seine himmlische Herrschaftstellung ist ihnen der thatsächliche Beweis für den unverjahren Bund Gottes mit der Menschheit; darum wenden sie den Opferbegriff in seiner höchsten und vollendetsten Bedeutung auf denselben an. Die Voraussetzungen, von denen sie sich dabei leiten lassen, sind diese. Zunächst ist ihnen das Leben und Wirken Jesu ein göttlich geordnetes. Sie haben es erkannt, daß er mit demselben einen besonderen Beruf, der ihm von Gott, seinem himmlischen Vater, gegeben ist, erfüllt. Wie es der Heiland selbst ausgesprochen, daß er die Werke seines Vaters wirke, daß er nach dem Auftrage desselben schaffen müsse, der ihn gesandt habe (Joh. 9, 4), so sind die Apostel überzeugt, daß Gott ihn gesandt Röm. 8, 3; 1. Joh. 4, 9 u. und daß er mit seinem Lebenswerke einem ausdrücklichen göttlichen Willensentschlusse diene. Was sie aber in seinem persönlichen Leben erfahren und angeschaut haben, das ist die Gnade und Treue und Wahrheit Gottes Joh. 1, 14 ff.; sie haben in ihm den Rathschluß Gottes erkannt, der nicht den Tod des Sünders will, sondern sein Leben. Die gesammte Verkündigung Jesu bestand ja darin, die Liebe und Gnade des sündenvergebenden Vaters im Himmel den Seinigen anschaulich zu machen und darzustellen. Sie sind drittens davon überzeugt, daß alles Wirken Jesu dahin zielt für die Menschen einzutreten, die er seine Brüder nennt. Er will die Menschen in dieselbe Stellung zu Gott versetzen, die er sittlicher Weise einnimmt, sein Thun und Handeln zielt beständig darauf ab eine Gemeinde zu stiften, in welcher die Gemeinschaft mit Gott vollkommen geworden. In dem Sinne ist sein Leben und Wirken ein stellvertretendes, nämlich so, daß es darauf ausgeht seine Brüder in das vollkommene Lebensverhältniß

der „Gerechtigkeit“ zu Gott zu versehen. Endlich ist Jesus dazu im Stande, da nach ihrer Ueberzeugung seinem Personenleben eine weltumfassende Bedeutung von Gott gegeben. Indem der Verfasser des Hebräerbriefes auf die erhabenen Wirkungen des sich opfernden Lebens Jesu hinweist, gründet er sie darauf, daß derselbe sich *διὰ πνεύματος αἰώνιον*, d. h. in Kraft ewigen Geistes, in Kraft der ihm von Gott gegebenen Lebensbestimmtheit, geopfert habe. Hebr. 9, 14. Ist diese vierfache Voraussetzung richtig, so ergibt sich daraus das Recht, das Leben Jesu bis zu seiner Todesvollendung nach der Anschauung der Bundesreligion Israels als Opfer zu bezeichnen. In Gottes Auftrag, der ihn sandte und zu seinem Werke beschied, hat Jesus ja die Gnade und Wahrheit, Sündenvergebung und Leben den Menschen verkündigt und in seiner Person verbürgt. Sein sittlich vollkommenes und in der Gemeinschaft mit Gott bewährtes Leben, welches er für seine Brüder eingesetzt und welches *διὰ πνεύματος αἰώνιον* eine weltumfassende Bedeutung hat, ist die Bürgschaft dafür, daß „Gerechtigkeit“ das bleibende Theil des Volkes Gottes ist. Die Vorstellungen, welche im einzelnen an den Opfertod Jesu im Neuen Testament geknüpft werden, sind verschieden; aber darin stimmen alle Schriftsteller überein, daß ihnen deshalb derselbe in Verbindung mit seinem irdischen Berufsleben und seiner himmlischen Erhöhung als Opfer erscheint, weil sie darin die höchste Gewißheit und Bürgschaft des Gnadenbundes Gottes mit der Menschheit zu haben überzeugt sind, in welchem Gott nach seiner „Gerechtigkeit“ die Sünden vergiebt und die Menschen jene „Gerechtigkeit“ haben und beweisen, welche vor Gott gilt. Wenn daher der Apostel Paulus von der Erlösung durch Christum spricht, so bezeichnet er ihn als denjenigen, welcher das Gegenbild der alttestamentlichen Kapporeth in seinem Tode ist und zwar zum Zweck der Erzeugung der göttlichen Gerechtigkeit sowohl in Betreff der Erlassung früher geschehener Sünden als auch in Betreff der gerechten Darstellung der Menschen in der Gegenwart. (Röm. 3, 25 f.). In dieser und allen ähnlichen Stellen muß man den Sinn der *δικαιοσύνη τοῦ Θεοῦ* in Gemäßheit des alttestamentlichen Verständnisses fassen; sobald man die vermeintliche Strafgerechtigkeit Gottes hinein interpretirt, so geht man des eigentlichen paulinischen Gedankengangs verlustig.

Wenn wir fragen, wie es gekommen, daß die neutestamentlichen Schriftsteller den Opferbegriff auf Christum immer wieder angewandt haben, so ist die Antwort: weil ihnen die Wirkung des Lebens und

Sterbens Jesu eine dem Opfer analoge war. Sie reflektiren darum nicht weiter darüber, ob auch wirklich die Merkmale des Opfers auf Christi Tod passen, es ist ihnen die Hauptsache, daß die Wirkung des Todes Jesu eine solche ist, daß darin die Bürgschaft des universalen Gnadenbundes Gottes mit der Menschheit klar vorliegt. Wie durch das alttestamentliche Opfer der gläubige Israelite sich des Bundesverhältnisses immer wieder bewußt ward, in welches ihn die göttliche Gnade versetzt hatte, so ist durch Christi Leben und Sterben allen Menschen die Möglichkeit gegeben, sich der gnadenreichen Gemeinschaft Gottes zu getrösten. In denjenigen Schriften des Neuen Testaments, welche dem Mosaismus am nächsten stehen, wird einfach diese Wirkung des Todes Jesu hervorgehoben. Wir werden dadurch zu Gott geführt (*προσάγεσθαι*) 1. Petr. 3, 18, in demselben haben alle, Juden und Heiden, *τὴν προσάγωγὴν πρὸς τὸν πατέρα* Eph. 2, 18, durch denselben nahen wir Gott (*εγγίζειν*) Hebr. 7, 19, werden wir geheiligt (*ἀγιάζεσθαι* im Sinne des in die Nähe Gestelltwerdens) Hebr. 10, 10, sind wir das Eigenthumsvolk Gottes geworden Apoc. 1, 5, 6, werden wir vollendet (*τελειοῦν* im Sinne des *ἀγιάζεσθαι*) Hebr. 10, 14 u. s. w. Dagegen hebt Paulus die Wirkung des Todes Jesu gegen die Sünde und Schuld der Menschen hervor, wie er denn hauptsächlich vom Sündopferbegriff sich leiten läßt. Daher die Ausdrücke, daß Gott in Christo den Menschen ihre Sünden nicht zurechne (*μὴ λογίζεσθαι*) 2. Cor. 5, 19, daß er sie rechtfertige (*δικαιοῦν*) Röm. 3, 26, daß er ihnen die Sünden schenke (*χαρίζεσθαι*) Col. 2, 13, daß er ihnen Vergebung der Sünden und Erlösung *ἀπολύτρωσιν* darbiete Col. 1, 14. Eph. 1, 7. Alle diese Ausdrücke muß man nach der alttestamentlichen Sündopferidee verstehen, sofern der Mensch durch das Opfer in die Nähe Gottes geführt und ihm die göttliche Gnadengemeinschaft zutheil wird, ohne daß die Sünden dabei als Hindernis ihm angerechnet würden.

Nur an einem Punkte werden von den Schriftstellern des Neuen Testaments Merkmale des alttestamentlichen Opfers auf Christum angewandt, nämlich bei Erwähnung der Erfordernisse, welche das Gesetz an die Qualität der Opferthiere stellte; allein gerade hier ist der Punkt, wo das Ungenügende des alttestamentlichen Opferbegriffs in seiner Anwendung auf Christum am klarsten hervortrat. Der Tod Christi ist in Wahrheit ein Opfer von viel höherer Bedeutung als die alttestamentlichen Opfer, ja er kann „Opfer“ nur so genannt werden, daß man über die Ideen des alten Bundes weit hinausgeht,

daß man jene nur als Ahnungen, Schatten- und Vorbilder dieses auffaßt. Zuerst ist Christi Tod eine Bürgschaft der göttlichen Gnadengemeinschaft nicht für ein Volk, sondern für alle Völker, für die Menschheit. Sodann bezieht sich die „Gerechtigkeit“, welche in Christi Leben und Sterben auf Seiten Gottes und auf Seiten der Menschheit offenbar geworden ist, nicht auf elementare Sagen, sondern auf die sittliche Vollkommenheit des Herzens. Gott hat in Christo jene Gerechtigkeit geoffenbart, welche aus Gnaden die Menschheit auf die höchste Stufe ihrer sittlichen Vollkommenheit erheben will, welche die Menschheit zu jener Liebesgemeinschaft mit sich erhöhen will, die auf der völligen Mittheilung seines heiligen Geistes beruht. Andererseits ist in Christo jene Gerechtigkeit der Menschheit erfüllt und offenbar geworden, die das ganze Leben in den Dienst Gottes stellt und die damit jedes Erfordernis der Verpflichtung Gott gegenüber erfüllt hat. Darum endlich ist Christi Leben und Sterben erst ein wahres Opfer, weil es sich hier nicht handelt um eine Gabe, die der Mensch als Zeichen seiner Verpflichtung gegen Gott dem Höchsten darbringt und in deren rituelle Beschaffenheit er den Ausdruck seines Glaubensgehorsams legt; sondern vielmehr um das, was Gott nicht sinnbildlich, vielmehr faktisch haben will, nämlich um die Dahingabe eines sittlich vollkommenen Lebens, welches sich im Gehorsam gegen Gott bis zum Tode vollendet hat. Christus ist als Opfer nicht Sache, sondern Person, im Opfer ist er zugleich Priester. Dadurch aber, daß der Thatbestand erreicht ist, auf welchen alle früheren Opfer nur hinwiesen und Schattenbilder waren, sind die Opfer thatsächlich fortan aufgehoben, sie sind erfüllt, sie sind thatsächlich überflüssig geworden.

Der Hebräerbrief besonders geht diesen Betrachtungen nach. Er sagt (9, 13. 14): daß während die alttestamentlichen Opfer nur zur leiblichen Reinigung geheiligt hätten, die Wirkung des Opfers Christi sich auf die Reinigung der Gewissen erstreckte, so daß man nun nicht mehr in todtten Werken, sondern mit dem ganzen Leben Gott zu dienen im Stande sei. Die Wirkung jener reichte nicht weiter, als die äußerliche Unreinheit, soweit sie durch das Gesetz constatirt war, aufzuheben. Die größere Wirkung zur Aufhebung des Sünden- und Schuldbewußtseins war nur durch das Opfer eines sittlichen Lebens denkbar, welches sich *διὰ πνεύματος αἰωνίου* Gotte darbrachte. Auch Paulus geht diesem Gedanken nach; denn wenn er auch den Berufsgehorsam Christi nicht in unmittelbare Verbindung

mit der Opferidee bringt, so ist es doch derselbe Gedanke, wenn er sagt: *διὰ τῆς ὑπακοῆς τοῦ ἐνὸς δίκαιοι κατασταθίσονται οἱ πολλοί* (Röm. 5, 19) und zwar in dem Sinne, daß weil Christus der Träger der göttlichen Gnade, als Mensch das Ebenbild Gottes sei, sein Verursagehorsam die Rechtfertigung der Gläubigen gewähreleiste.

Beachten wir nun, welche Opferarten im besondern von den Schriftstellern des Neuen Testaments auf den Tod Jesu angewandt werden. Wir werden dabei erkennen, daß dieser Anwendung keine andere Anschauung zu Grunde liegt als die, daß in der Person Jesu, welcher wegen ihrer sittlichen Vollendung von Gott die Herrschaftsstellung über die Gemeinde gegeben ist, die universale göttliche Gnade den Menschen gegeben und daß kraft der Stellung, welche Gott Jesu zugetheilt hat, die wahre Gerechtigkeit der Menschen, nämlich der in ihm gesetzten Gemeinde, verbürgt ist. Diese Anschauung aber findet nach verschiedenen Seiten ihre Auseinanderlegung. Nämlich zuerst so, daß gezeigt wird, wie durch Jesu Tod der neue und universale Bund Gottes mit der Menschheit perfekt geworden sei; dann so, wie durch denselben die gesammte Macht der Sünde gebrochen und die höchste Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, in die Menschheit eingeführt sei; endlich so, daß durch denselben der Anbruch des Gottesreiches, des wahrhaft heiligen Gottesvolkes in der christlichen Gemeinde erreicht sei. Der Tod Jesu wird demgemäß als Bundesopfer, als Sündopfer und als Passahopfer dargestellt. Zu der ersten Bezeichnung hat Christus direkt Veranlassung gegeben, indem er bei der Einsetzung des heil. Abendmahls sein Blut das Bundesblut des neuen Testaments nennt, welches für die Seinigen zur Vergebung der Sünden vergossen wird. Diese aber sollen daran Theil haben, sie sollen es trinken, ebenso wie sein in den Tod dahinzugebendes Leben eine Speise ihrer Seelen sein soll. Nichts anders will Christus damit sagen, als daß es Gottes Gnadenwille sei, welcher seinen Tod, durch welchen er in die Herrschaftsstellung im Himmel eingeht, geordnet hat. Gott hat ihn geordnet, damit dadurch die Menschen den Zugang zum Himmel gewinnen, indem sie durch Christus gerecht werden. Hier bezeichnet Jesus also selbst seinen Tod als Bundesopfer des Neuen Testaments. Mit Recht wird dann dieser Gedanke vom Hebräerbrief cf. Hebr. 9, 13—22 aufgenommen und weiter durchgeführt. Derselbe Brief aber faßt zugleich den Tod Jesu als Gegenbild des alttestamentlichen Sündopfers am großen Versöhnungstage auf, eine Anschauung, die sich dann weiter in den paulinischen Briefen ver-

treten findet. Es ist bedeutsam, daß hier ein besonderer Nachdruck darauf fällt, daß, wie der alttestamentliche Hohepriester das Opferblut an die Kapporeth im Allerheiligsten gesprengt habe, das Opfer Jesu nicht mit seinem Tode beendet sei; denn der Tod sei ihm das Mittel geworden, vor das Angesicht Gottes im Himmel zu treten, um dahin sein Blut zu bringen, d. h. um hier sein Opfer geltend zu machen, um hier Gottes Gnade anzurufen, cf. Hebr. 10, 1—18. Damit ist die schon oben bezeichnete Stelle Röm. 3, 24 ff. zu vergleichen, bei der *ἱλαστήριον* nicht mit „Sündopfer“ zu übersetzen ist, sondern mit „Kapporeth“ (so schon Luther: Gnadenstuhl). Paulus bezeichnet hier Christum als den Träger der universellen Gnade Gottes im Gegensatz zu der partikularen Gnadenoffenbarung im alten Bunde. Nur insofern ist seine Anschauung von der des Hebräerbriefs verschieden, als er die himmlische Kapporeth nicht im Throne Gottes sieht, sondern in der *δόξα τοῦ Θεοῦ ἐν προσώπῳ Χριστοῦ*. Wie es sich bei dem alttestamentlichen Sündopfer am großen Versöhnungstage um das Bewußtsein von der Unreinheit und Unheiligkeit des Volkes handelte, wie dieses bekannt und anerkannt ward, damit dann die Bundese Gemeinschaft Gottes neu bekräftigt und bezeugt erschien, so steht der Tod Jesu im Zusammenhang mit der menschlichen Sünde. Ja, er ist das große Zeugnis für die Sünde der Welt, das große Zeichen für die Bosheit der Menschheit. Aber Gott hat gleichwohl diesen Tod geordnet, damit seine den Feinden und Sündern vergebende Liebe und Gnade hier offenbar würde. Dieser Tod Jesu, in welchem die Welt sünde sich concentrirt hat, ist gleichwohl der Ort der Gnaden Gegenwart Gottes oder der Durchgangspunkt, um die Gnade Gottes allen Menschen zutheil werden zu lassen. Diesen Gedanken spricht Paulus direkt aus 2. Cor. 5, 21: *τὸν μὴ γνόντα ἁμαρτίαν ὑπὲρ ἡμῶν ἁμαρτίαν ἐποίησεν, ἵνα ἡμεῖς γενώμεθα δικαιοσύνην Θεοῦ ἐν αὐτῷ*. Es ist an dieser Stelle *ἁμαρτίαν* allerdings nicht als „Sündopfer“ zu übersetzen, weil es gegen den Sprachgebrauch sein würde (*περὶ ἁμαρτίας* ist nach LXX „Sündopfer“); wohl aber ist hier derselbe Gedanke, nach welchem Paulus die Sündopferidee auf Christi Tod überträgt, direkt ausgesprochen, nämlich der, daß während im Tode Jesu die Welt sünde zu ihrer äußersten Auswirkung gekommen sei, gerade dieser Tod die Bürgschaft der höchsten Gnadengemeinschaft Gottes geworden sei; oder anders ausgedrückt: daß Gott den Tod Jesu geordnet habe, damit, während das Bewußtsein der Welt sünde offenbar würde, die „Gerechtigkeit“ Gottes der Menschheit zutheil würde. Daß dabei derartige Gedanken, als ob in dem Tode Jesu die

Strafe für die Weltsünde vollzogen sei, nicht mitspielen, ist kaum zu bezweifeln. Diese Gedanken stammen nicht aus der jüdischen Opfervorstellung, die doch den neutestamentlichen Aussagen zu Grunde liegt, sondern sind aus Vorstellungen eingetragen, die außerhalb der Grenze der Offenbarung liegen.

Von dieser Stellvertretung weiß die Schrift nichts. Wohl aber von einer Stellvertretung in dem Sinne, daß Christus für die Menschheit und zu ihrem Besten eingetreten sei. Es war sein Beruf, der ihm von Gott geworden, sein Leben für die Menschen und zu ihrem Heil einzusetzen und dahin zu geben, und diesen Beruf hat er freiwillig ergriffen und erfüllt. In seinem gesammten Berufsleben bis zu seiner Todesdahingabe hat er die Sünde der Welt „getragen“, d. h. über sich ergehen lassen, unter ihr geseufzt, gegen sie gearbeitet und gerungen. Was die Weltsünde sei, ist an seinem Leben offenbar geworden, das Licht war in die Welt gekommen, aber die Finsternis stieß es von sich ab und nahm es nicht auf. Der Höhepunkt dieses „Tragens“ der Sünde aber ist der Tod des Heilandes. Jesus, in dessen Tode die Sünde offenbar geworden, giebt sein Leben hin als Opfer, als Beweis und Bürgschaft der gnadenspendenden Liebe Gottes, welche das Leben und die Seligkeit der Menschen will. So war es Gottes Wille, so hat Jesus den ihm gewordenen Beruf mit Willen ganz und vollständig erfüllt. Wir erkennen daraus die Berechtigung gerade den Sündopferbegriff beim Tode Jesu hervorzuheben. Während im allgemeinen auch das Sündopfer von der religiösen Bundesidee in Israel getragen ist, so wird dabei doch besonders die Wirkung dieses Bundes gegenüber der Sünde hervorgehoben. Beim Tode Jesu aber trat die Weltsünde aufs offenbarste hervor, indem sie den Heiligen den Händen der Missethäter überlieferte. Wie herrlich und groß die Gnade Gottes also ist, die trotz der Macht der Weltsünde Gerechtigkeit den Menschen zutheil werden läßt, das hat sich gerade im Tode Jesu gezeigt. Der Tod Jesu ist darum in Wahrheit das höchste und das einzigartige Sündopfer in der Menschheitsgeschichte.

Auch Johannes beurtheilt den Tod Jesu nach dieser Anschauung, wenn er sagt, daß Christus sei *ἡ ἀσμία περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν καὶ περὶ ὅλον τὸν κόσμον*. 1. Joh. 2, 2. 4, 10 u. Dieser Ausdruck ist nämlich aus dem Ritual des Sündopfers genommen; die LXX übersetzen das *ἡ* stets mit *ἡ ἀσμία*. Man darf darum *ἡ ἀσμία* nicht im Sinne des *ἡ ἁγία* fassen, welche Bedeutung es im heidnisch-klassischen Sprachgebrauch hat; seine Bedeutung ist vielmehr aus dem hebräischen Sündopferceremoniell festzustellen. Wenn

nun der Priester (nicht Gott!) einzelne Personen oder das Volk oder heilige Geräthe nach demselben „bedeckt“, und zwar dadurch, daß er das Blut des Opferthiers an die heiligen Geräthe sprengt oder daß er das Thier oder die Gaben im Altarfeuer verbrennt, so ist die „Bedeckung“ die heilige Opferhandlung selbst, kraft deren der Mensch trotz seiner Sünde im Stande ist, mit Gott in Gemeinschaft zu treten; denn auf dem Altar kommt Gott mit seinem Volke zusammen und im Opferfeuer bezeugt er seine Gegenwart. Gottes Anordnung ist es ja, daß durch die priesterliche Opferhandlung seine Gnadengegenwart bezeugt werden soll. Obwohl er sonst ein verzehrendes Feuer ist für alle Unheilsamkeit und Sünde, so will er doch da, wo das Bekenntnis der Sünde und der Gehorsam gegen ihn eben in der Opferhandlung ausgesprochen wird, die Sünde nicht ansehen, sondern die sündenvergebende Gnade kund werden lassen, nach der er den Bund mit seinem Volke geschlossen hat. Nach dieser Anschauung ist nun *ἱλασμός* im Neuen Testament zu verstehen. Man darf natürlich nicht übersetzen: Christus ist die Sühne, d. h. das Strafobjekt für die Sünden der Welt in seinem Tode geworden 1. Joh. 2, 2, sondern er hat die ganze Welt wegen ihrer Sünden in seinem Tode als Sündopfer „bedeckt“, als Sündopfer ist er die „Bedeckung“ der Menschen vor Gott. An keinen Ausdruck hat sich mehr die heidnische Sühntheorie angeklammert als an diesen, und es läßt sich nicht leugnen, mit einigem Schein. Aber sobald man den alttestamentlichen Sinn der Opfer sich klar macht, wird man davon absteigen. Mit Recht sagt Dehler (Art. Opfercultus im Alten Testament in Herzog's Realencyclopädie): „Im (jüdischen) Cultus heiligt sich Gott nicht durch Strafjustiz akte; das Haus, in dem sein Name wohnt, der Altar, an dem er mit der Gemeinde zusammen kommt, ist keine Richtstätte. Wer an dem Bundesgott und seinen Ordnungen böswillig gesrevelt hat, der verfällt ohne Gnade der strafenden göttlichen Gerechtigkeit (wir würden lieber sagen: dem Zorn Gottes), für den giebt es aber eben deswegen auch kein Opfer mehr, für den ist überhaupt der Cultus nicht geordnet. Dieser ist eine göttliche Gnadenordnung für die zwar in Schwachheit sündigende, aber das göttliche Angesicht suchende Gemeinde.“

Von hier aus finden auch die Ausdrücke *καταλλάσσειν* und *καταλαγνέειν* ihre Erklärung; denn sie sind aus der Idee des jüdischen Sündopfers genommen. Indem durch die „Bedeckung“ des Opfers das Hindernis der Gemeinschaft der Menschen mit Gott beseitigt ist, ist diese nun auf Gott gerichtet. Das Zeitwort *καταλλάσσειν* hat nämlich keine andere Bedeutung als die: in eine andere Richtung bringen,

als welche bisher innegehalten wurde. Daraus ergibt sich der Sinn solcher Aussagen wie Col. 1, 21, daß Christus uns *ποτὲ ὄντας ἀπὸ πολλοῦ ἁμαρτωρίων καὶ ἐχθρὸς τῇ διανοίᾳ ἐν τοῖς ἔργοις τοῖς πονηροῖς νυνὶ ἀποκατήλλαξεν ἐν τῷ σώματι τῆς σαρκὸς αὐτοῦ διὰ τοῦ θανάτου*. Es ist dieselbe Vorstellung wie in den Ausdrücken *προσ-αγωγή* und *ἀγιάζειν*, nur daß die Veränderung hervorgehoben wird, welche durch das Sündopfer auf Seiten der Menschen hervorgerufen ist. Wenn auch hier „eine Wandlung des Verhältnisses Gottes zur Menschheit, nicht bloß Sühne der Sünde, sondern auch des wider die sündige Menschheit zürnenden Gottes“ substituiert wird, so behalten da die Worte Ritschl's gegen Delitzsch ihr vollstes Recht, wenn er sagt: „Indem Delitzsch so den vollen Ausdruck der Orthodoxie bezeichnen will, ist er sich wohl bewußt, daß in der Schrift nirgends Sätze vorkommen wie *Χριστὸς ἐξήλασεν τὸν Θεόν* oder *Θεὸς κατὰ λαγνύ*. Den Grund, warum er sich dennoch verpflichtet erachtet, die von den Aposteln ausgesprochene Gedankenreihe durch die „heidnische“ Auffassung des Gedankens der Veröhnung zu ergänzen, bilden Aeußerungen über den Zorn Gottes wie Eph. 2, 3. Joh. 3, 36, die er unrichtig versteht, und die Klage Christi am Kreuze über Gottverlassenheit, deren Sinn er übertreibt. Nur die Combination zwischen der vorgeblichen Erfahrung göttlichen Zornes durch Christus und der vorgeblichen Correspondenz des göttlichen Zornes mit der Gesamtsünde der Menschen bestimmt diesen Theologen zu der Annahme, daß die in der Schrift direkt nirgends ausgesprochene Formel von einer Veröhnung des Zornes Gottes durch die Leiden Christi zu Gunsten der gesammten Menschheit von den Männern des Neuen Testaments gedacht sei und der göttlichen Offenbarung entspreche.“

Die letzte Art des alttestamentlichen Opfers, welche im Neuen Testament auf Jesu Tod angewandt wird, ist das Passahopfer. Wir bemerkten, daß dieses nicht gerade eine eigenthümliche Species der Opfer in Israel ausmachte; die wichtige Begebenheit aber, deren Gedächtnis es diente, machte es besonders geeignet als Hinweisung auf dasjenige zu dienen, was in Christi Tode aufs höchste erfüllt wurde. Paulus freilich geht nicht näher auf diese Symbolik ein, er sagt nur: „Auch unser Passah ist geopfert, nämlich Christus“ 1. Cor. 5, 7 f. und folgert daraus die Mahnung nicht im alten Sauerteig der Bosheit zu leben, sondern im Süßteig der Lauterkeit. Weiter geht Petrus, indem er 1. Petr. 1, 18 f. des großen Augenblicks in der israelitischen Geschichte gedenkt, an welchen das Passah erinnert. Sowie einst die Israeliten aus ihrem nichtigen Wandel im Lande Egypten durch Gott

befreit wurden, so wissen sich die Christen aus ihrer Art von nichtigem Wandel durch Gott befreit. Und zwar ist dies durch das Opfer Christi herbeigeführt, der als ein fehlfloses Passahlamm sich Gotte dargebracht und der deshalb von Gott mit ewigem Leben beschenkt ist. Alle diese Ausdrücke weisen auf das Passahopfer hin, was schon aus der Bezeichnung Jesu als des Lammes hervorgeht, da die Opferthiere beim Bundesopfer am Sinai Rinder, die aber des Sündopfers Wider waren. Wenn also Christus als das rechte Passahopfer bezeichnet wird, so soll neben der allgemeinen Opferbedeutung seines Todes dadurch die Wirkung hervorgehoben werden, daß seine Todesstunde die Geburtsstunde des neuen Gottesvolkes ist, welches durch ihn aus der Ungerechtigkeit der Welt errettet ist, und daß dadurch die Reinigung des gesammten Volkes in seinen Familien und Gliedern vollzogen ist. Wir erinnern uns dabei, daß das Passahopfer ursprünglich recht eigentlich Reinigungsoffer des Hauses und der Familie war. Diese Beziehungen ergeben sich so unwillkürlich, daß es uns nicht wundern kann, daß wir sie überall im Neuen Testament antreffen. Wenn es Tit. 3, 14 heißt: Christus habe sich selbst für uns dahingegeben, *ὅνα λυτρώσεται ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἀνομίας καὶ καθάρσῃ ἑαυτῷ λαὸν περιούσιον*, so liegt dem Ausdruck *λυτρώσεται* unzweifelhaft die Vorstellung von der Befreiung aus Egypten zu Grunde. Das *καθάρσῃ* aber kann deswegen nicht befremden, weil das Passah diesen Reinigungscharakter in der That hatte. Endlich ist auch dem Apocalypstiker die Bezeichnung Jesu als des Passahlammes geläufig, wie denn das Bild des Lammes *ἀρνίον* in seiner Anwendung auf Christum immer wiederkehrt. Es braucht bei dieser Gelegenheit kaum bemerkt zu werden, daß die Ausdrücke, welche von dem Passahopfer und den Thatfachen, woran es erinnerte, hergenommen sind, nicht abgesehen von dem daraus sich ergebenden Sinne verstanden werden dürfen. So will man die Ausdrücke *λυτροῦν*, *λύτρωσις* derartig deuten, als habe Christus in seinem Tode sein Leben als *λύτρον*, d. h. als Strafobjekt an der Stelle der Menschen dahingegeben. Nun ist aber *λυτροῦν* einfache Uebersetzung von *כָּפַר* oder *כָּפַר*, wobei der ursprüngliche Sinn einer Befreiung durch Kauf längst aufgegeben ist. Dem Ausspruche Christi aber, daß er gekommen sei *διακονῆσαι καὶ δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν* Marc. 10, 45, Matth. 20, 28, liegt nicht die Vorstellung des Opfers zu Grunde, sondern die der altthebräischen Einrichtung, mit einem Verkaufspreise Sklaven aus ihrer Knechtschaft zu befreien. Christus sagt also nur, daß er mit seinem Leben und Sterben für die Menschheit eingetreten sei, so daß er sie

durch die Dahingabe seines Lebens aus dem Zustande der geistigen Knechtschaft befreit habe.

Ueberblicken wir dasjenige, was wir gefunden haben, so können wir als bewiesen annehmen, daß die Opfervorstellung in ihrer Anwendung auf Christi Tod im Neuen Testament durchweg von alttestamentlichen Prämissen aus zu verstehen ist und zwar derartig, daß an eine Befänftigung des Zornes Gottes und an eine Strafgenugthuung der göttlichen Gerechtigkeit, die sich im Tode Christi vollzogen, nirgends gedacht werden darf. Diese beiden Momente werden durch die religiöse Bundesidee des Alten Testaments und ebenso durch den Sinn der Opferidee geradezu ausgeschlossen, sie sind außertestamentlich, sie sind unbiblisch, sie sind heidnisch und man darf dreist behaupten, sofern sie in die christliche Dogmatik Eingang gefunden und in der Darstellung der Erlösungslehre zum Ausdruck des christlichen Bewußtseins verwandt wurden, haben sie dies nicht Gedanken, welche aus der Offenbarung geschöpft sind, zu verdanken, sondern solchen, die aus der Weltweisheit in das Christenthum herübergenommen wurden. Und wenn die Anselm'sche Theorie auf diesen beiden Momenten aufgebaut ist, so muß sie von biblischer Anschauung aus hier corrigirt werden. Diese Nothwendigkeit wird auch mehr und mehr von allen Seiten anerkannt, weil die fortschreitende biblische Forschung die Unrechtmäßigkeit dieser doppelten Vorstellung bewiesen hat. Das Resultat dieser Abhandlung bringt daher durchaus nichts Neues; aber der Ausgangspunkt und der Gang, auf welchem sie zu demselben kommt, möchte noch nicht so allgemein bekannt sein. Wenn die neueste Forschung immer wieder darauf geführt wird das neue Testament aus dem alten zu erklären, so haben wir diesen Grundsatz auch auf die Opfervorstellung des Todes Jesu angewandt und jene Vorstellungen entfernt, die nicht aus der Bundesoffenbarung gewonnen sind. Gewiß darf man auf das Leben und Sterben Jesu die Idee eines stellvertretenden Handelns und Leidens wohl anwenden, nämlich in dem Sinn eines Eintretens zum Besten der Menschen, wie wir denn derselben nie werden entbehren können, am wenigsten im populären Sprachgebrauch, um den vollen Gehalt desselben auszudrücken und anschaulich zu machen; aber die Idee einer stellvertretenden Strafgenugthuung, um durch dieselbe den Zorn Gottes zu stillen und eine Aenderung in Gottes Gesinnung hervorzubringen, müssen wir fernhalten. Diese entstammt der heidnischen Anschauung und widerspricht der Gnadenoffenbarung Gottes in Israel.

Kirchengeschichtliche Secularerinnerungen.

Von

Dr. Wagenmann.

„Dunkler Horizont! Aufklärung erwünscht!“ so lauteten mit allerlei Variationen in den ersten Tagen des Jahres 1878 die Witterungsberichte aus allen Theilen der Welt. Dunkel und ungewiß liegt mehr als je die nächste Zukunft vor uns da. Eine Fülle von ungelösten Fragen haben wir aus dem alten Jahr ins neue mit herübergenommen — politische, kirchliche, sociale. Die wunderbaren Erfindungen der Neuzeit haben die Schranken des Raumes für die moderne Menschheit nahezu aufgehoben, die räumliche Ferne unserem Auge, Ohr, Mund fast in unmittelbare Nähe gerückt. Aber eben damit verdichten und verschärfen sich nur die Probleme, vermehrt sich die Noth, werden die Krisen bedenklicher, die Verzögerungen peinlicher. Mit der Aufhebung des Raums wird die Zeit um so kostbarer, ihr Lauf schneller, ihre Zeichen immer wichtiger. Wo ist ein Teleskop, das uns in die Zukunft blicken? — wo ein Telephon oder Telegraph, der uns die aus der Vergangenheit herüber tönenden Stimmen der Lehre und Warnung richtig verstehen und aus den Zeichen der Gegenwart die Zukunft erkennen lehrt? Und doch: wir haben ja die Mittel und Quellen, aus denen sich das richtige Verständniß der Zeit nicht bloß, sondern auch der Ewigkeiten dem sterblichen Auge erschließt: — Gottes Wort in der Schrift, Gottes Wunder in der Natur, Gottes Walten in der Geschichte der Menschheit. Wer in diesen drei Büchern zu lesen versteht, dem lösen sich — zwar nicht auf einmal, aber stückweise — die Dunkel der Vergangenheit, die Räthsel der Gegenwart, die Fragen und Aufgaben der Zukunft. Ihm wird die Geschichte der Vergangenheit zur Theodicee, die Gegenwart zur Theophanie, und die Zukunft, wie sie auch sich gestalten mag,

wird doch zuletzt ausklingen in eine große Doxologie, in das goldene Wort des Goldmundes Johannes: *Ἰόξα τῷ Θεῷ πάντων ἕνεκεν!*

Solchem Verständnis der Gegenwart und Zukunft im Licht der Vergangenheit möchten auch diese Secularerinnerungen dienen, die ich auch diesmal wieder, um einem mehrfach ausgesprochenen Wunsche zu genügen, dem neuen Jahrgang unserer Jahrbücher vorausschicke — Guckkastenbilder aus der Vergangenheit, die in ihrer bunten Mannichfaltigkeit ein Bild geben von dem ewigen Wechsel der Menschengeschlechter und der Menschengeschicke; aber auch Reiseerinnerungen und Lebenserfahrungen, welche die Menschheit und Christenheit auf ihrem bisherigen Gang von Jahrhundert zu Jahrhundert im Secularschritt vorwärts eilend sich gesammelt hat zur Lehre für die Gegenwart und als Leitstern auf den Wegen der Zukunft.

Alles ist schon dagewesen! Alles wiederholt sich nur im Leben der Einzelnen wie der Menschheit! — das ist ja die trostlose und geistlose Phrase, die der blasirte Bildungsmensch der Gegenwart aus der Geschichte abstrahirt hat. Was die Geschichte in Wahrheit lehrt, ist freilich das gerade Gegenteil: Nichts ist schon dagewesen; Nichts wiederholt sich im Leben der Einzelnen, der Völker, der Menschheit ganz ebenso wie es zuvor gewesen. Alles ist neu und wird neu! Die Ziele zwar bleiben immer dieselben; sie sind für die Einzelnen wie für das Ganze ewig bestimmt in Gottes Rath; aber die Menschen sind immer andere, die Zeit rückt fort, das Ziel rückt näher und ebendamit werden auch die Aufgaben immer andere und die Bedingungen andere, unter welchen —, die Mittel, durch welche dieselben zu lösen sind. Und das eben soll die Betrachtung der Geschichte uns lehren in ihrem Totalzusammenhang wie in ihren einzelnen Gestalten und Momenten: sie lehrt das eine Ziel immer schärfer und fester ins Auge fassen, das uns vorgesteckt ist, aber auch die Verschiedenheit der individuellen Aufgaben und der temporellen Bedingungen erkennen, an denen und unter denen wir in unserer Zeit und für unsere Zeit zu handeln berufen sind.

So durcheilen wir auch jetzt wieder die neunzehn Jahrhunderte unserer christlichen Zeitrechnung von Jahrhundert zu Jahrhundert, indem wir bald nur mit kurzem Wort das Bild benennen, bald mit flüchtigen Strichen die historische Situation zu zeichnen suchen.

Feldherr Agricola landet im Sommer 78 in Britannien und begründet hier die römische Herrschaft; diese wird später die Brücke für das Christenthum.

178.

Kaiser Marc Aurels achtzehntes Regierungsjahr: der Kaiser zieht wiederholt gegen die Marcomannen, Quaden, Hermunduren, Sarmaten in Deutschland und an der unteren Donau; ein Erdbeben zerstört Smyrna, die reiche jonische Handels- und christliche Bischofsstadt, die Stadt des Martyriums Polykarps; in Lugdunum aber wird, nachdem Potinus in der Verfolgung des Jahres 177 als Märtyrer gestorben, Irenäus Bischof.

278.

Kaiser Probus, ein redlicher, tapferer und energischer Panonier aus Sirmium, (276—82) sucht das römische Heerwesen zu verbessern, die Reichsgrenze zu sichern, läßt aber die Christen in Ruhe.

378.

Vom Hunnensturm gedrängt, hatten die Westgothen mit Erlaubnis des Kaisers Valens die Donau überschritten und in Mönsien (der heutigen Bulgarei) neue Wohnsitze gefunden. Durch die Habgucht und Wortbrüchigkeit der römischen Beamten, durch Hunger und Verrath zum Verzweiflungskampf getrieben, greifen sie unter ihren tapfern Führern Fridigern und Alaviv zu den Waffen, stürmen die Stadt Marcianopolis, schlagen die römischen Regionen in die Flucht, überschreiten den Balkan und durchziehen plündernd ganz Thracien. Da eilt Kaiser Valens aus Asien herbei und schreitet, ohne die heranziehende Hülfe des abendländischen Kaisers Gratian abzuwarten, ohne auf die Friedensanerbietungen Fridigerns zu hören, am Morgen des 9. August zum Angriff. Es war eine der blutigsten Schlachten, welche die Römer geschlagen, eine der schwersten Niederlagen, die sie in ihrer ganzen Geschichte erlitten haben: — eine Niederlage, die man nur mit der von Cannä vergleichen konnte. Kaum ein Drittel der Armee entkam, und stob nach allen Seiten auseinander; die hervorragendsten Generale lagen todt auf dem Schlachtfeld; Valens selbst hatte tapfer unter den Vordersten gekämpft, bis er von einem Pfeil verwundet war. Nun erst gab er den Kampf verloren und floh mit wenigen Begleitern. Er erreichte eine einsame Bauernhütte und suchte

sich hier gegen die nachsehenden Gothen zu vertheidigen. Diese legten Feuer an, die Hütte verbrannte, des Kaisers Leiche wurde unter den Trümmern vergeblich gesucht. Ein Schrecken wie nie zuvor bemächtigte sich des ganzen Reiches: die Heiden fanden die Schuld des Unglücks im Umsichgreifen des Christenthums, die orthodoxen Christen sahen in Valens' tragischem Ausgang ein Gottesgericht über den Arianer und Gottesfeind, den Verfolger der Nicener und Freund der keizerischen Barbaren. Die Gothen Schlacht bei Adrianopel wurde so zu einem Wendepunkt in der Geschichte der Religion wie des römischen Imperiums: dieses hat sich von dem Stoß, den es durch die Gothen erhalten, nie mehr erholt; aber auch der Arianismus verlor durch den Tod seines leidenschaftlichsten Vorkämpfers seinen Halt im römischen Reich. Der abendländische Kaiser Gratian, zuvor schon durch eine römische Synode unter Papst Damasus zur Hülfeleistung des weltlichen Armes wider Arianer, Sabellianer, Apollinaristen, Photinianer und Macedonianer aufgefordert, erläßt jetzt sofort von Sirmium aus ein Edict, das die homousianischen Cleriker und Bischöfe in ihre Aemter zurückrief; überall werden sie vom Volk mit Jubel empfangen; auch in der bisher überwiegend arianisch gestimmten Hauptstadt tritt jetzt ein Umschwung ein: eben jetzt ward der Theolog Gregor von Nazianz nach Constantinopel berufen, und hielt hier seine theologischen Reden zur Vertheidigung der Homousie in der Anastasienkirche. Die Gothen aber durchstreifen plündernd ganz Mösien und Thracien bis an die Thore von Constantinopel: erst Theodosius, der zu Anfang des folgenden Jahres von Gratian zur Mitregentschaft berufen wird, bringt Rettung und Frieden für Reich und Kirche. — Endlich ist 378 das wahrscheinliche Todesjahr des berühmten syrischen Kirchenvaters, Asketen, Homileten, Dichters Ephraem Syrus.

478.

Trübe Zeiten sind über Italien und die ganze abendländische Kirche herein gebrochen. Odoaker hatte das weströmische Kaiserthum gestürzt, ohne eine dauernde Ordnung in Italien begründen zu können, da bereits am byzantinischen Hof jene neuen Intriguen spielten, die nach wenigen Jahren zum Einfall der Ostgothen in Italien unter dem jungen Theodorich, Theodemirs Sohn, führten. Den einzigen festen Punkt in dem hereinkommenden Chaos schien noch der römische Stuhl zu bieten, dessen Inhaber, Papst Simplicius, eben jetzt im Jahr 477—78 durch verschiedene Schreiben sich bemüht, seinen kirch-

lichen Einfluß bei Kaiser Zeno und dessen Hospatriarchen Afacius zur Unterdrückung des Monophysitismus und Befestigung der chalcedonensischen Rechtgläubigkeit geltend zu machen, während der byzantinische Kaiser und Patriarch ihrerseits jene Unionspolitik verfolgten, die durch Neutralisirung des dogmatischen Gegensatzes die kirchliche Spaltung und politischen Gefahren glaubt abwehren zu können.

578.

Papst Benedict I. starb im Juli; sein Nachfolger Pelagius II. wird den 29. November ohne Einholung der kaiserlichen Bestätigung gewählt und geweiht, da die Stadt Rom von den Longobarden belagert ist, in ganz Italien die greulichste Verwüstung und Verwirrung herrscht. Eine seiner ersten und wichtigsten Regierungshandlungen war es, daß er den jungen römischen Diaconus Gregorius zu seinem apocrisiarius oder Geschäftsträger in Constantinopel ernannte und ihm eben damit Gelegenheit gab, am byzantinischen Kaiserhof diejenige Personal- und Geschäftskennntnis sich zu erwerben, die er nachher auf dem päpstlichen Stuhl bethätigte. Hier in Constantinopel erhält der geistesranke Kaiser Justin II. erst zum Mitregenten, dann nach seinem im Oktober d. J. erfolgten Tod zum Nachfolger Tiberius II., einen thatkräftigen und gottergebenen Mann.

678.

Sechs Jahre bereits war Constantinopel von den Sarazenen blockirt; da gelang es dem Kaiser Constantin dem Värtigen einen vortheilhaften Frieden mit dem Kalifen Muawijah abzuschließen und sofort dachte er nun auch an die Beilegung der kirchlichen Wirren, von denen seit der Ekthesis des Heraklius und seit dem Typos Constans II. Kirche und Reich zerrissen und zerrüttet wurden. So eben noch hatte der byzantinische Patriarch Theodor im Einverständnis mit dem Titularpatriarchen Afacius von Antiodien, beide eifrige Monotheleten, den Namen des römischen Papstes Vitalian als eines fluchwürdigen Regers aus den Kirchenbüchern gestrichen und dadurch die kaum erst hergestellte Kirchengemeinschaft mit Rom wieder abgebrochen. Nun aber entfernte der Kaiser seinen Residenzpatriarchen Theodor als das Haupthindernis des Kirchenfriedens und ersetzte ihn durch den fügameren Presbyter Georgios. Darauf erließ er im August 678 an den römischen Bischof Donus (der aber schon im April desselben Jahres gestorben war), die Aufforderung zur Absendung von 20

römischen Klerikern und Bischöfen, um durch gemeinsame Berathung mit den Bischöfen des Orients einen Ausgleich herbeizuführen. In Rom aber hatte unterdessen der Sicilianer Agatho den päpstlichen Stuhl bestiegen, ein energischer, den schwierigen Verhältnissen vollständig gewachsener Mann, voll von dem hierarchischen Selbstgefühl eines Nachfolgers Petri. Statt sofort auf den Wunsch des Kaisers, die Beschiedung eines vom Kaiser zu berufenden allgemeinen Concils in Constantinopel, einzugehen, sucht er zuerst der Bischöfe des Abendlandes sich zu versichern, setzt sich in Verbindung mit der longobardischen, englischen u. a. Kirche und veranstaltet zuerst eine abendländische Sondersynode, um hier die orthodoxe Lehrfassung festzustellen, die er dann als Bekenntnis der ganzen ecclesia apostolica und als Basis für den herzustellenden Kirchenfrieden dem Kaiser und Patriarchen von Constantinopel mittheilt. — Ebenso wichtig und zukunftvoller als diese Herstellung des Kirchenfriedens mit dem Orient waren die Schritte, die Agatho that zur Befestigung und Ausdehnung des päpstlichen Einflusses im Abendland, namentlich über die englische Kirche, und durch dieselbe auf den Continent. Ein Hauptwerkzeug zu diesem Zweck war für ihn der Bischof Wilfried von York, von dessen in die Jahre 677—78 fallender friesischer Missionsthätigkeit früher die Rede gewesen ist: jetzt setzt er seine Reise nach Rom fort, um beim Papst die Wiedereinsetzung in sein Bisthum York zu betreiben. Durch beides, seine Friesenmission und seine wiederholten Romreisen, bereitet Wilfried das Werk Winfrieds auf deutschem Boden vor — die angelsächsisch-römische Mission, den Anschluß der fränkisch-deutschen Kirche an Rom.

778.

Der Tag zu Paderborn (s. 777) und die Bereitwilligkeit, womit dort die Sachsen seinen Forderungen sich unterworfen, beruhigten Karl so sehr, daß er freie Hand zu haben glaubte für eine andere weitaussehende Unternehmung — den spanischen Feldzug. — Sarazenische Große, die 777 in Paderborn erschienen waren, hatten ihn dazu aufgefordert und seine Hülfe erbeten gegen den Emir Abderrhaman von Cordova. Was aber der Unternehmung in den Augen Karls einen besonderen Reiz verlieh, war jedenfalls der Kampf gegen die Ungläubigen, der Schutz der spanischen Christen: pietatis intuitu, motus precibus et querelis Christianorum, qui erant in Hispania sub jugo Saracenorum, habe er den Krieg unternommen, — so lautet wenigstens die klerikale Auffassung, während Einhard so ehrlich

ist zu gestehen, daß auch die Aussicht auf zu machende Eroberungen dabei mitwirkte. Nachdem der Winter mit Kriegsvorbereitungen hingegangen, sammelt Karl zu Ostern sein Heer in Südfrankreich (19. April) und tritt von hier aus den Feldzug an. Auf zwei Wegen wurden die Pyrenäen überschritten; in Spanien selbst fand eine Erhebung gegen Abderhaman Statt; Karl besetzt Pamplona, die Hauptstadt von Navarra, überschreitet den Ebro, belagert Saragossa; verschiedene Häuptlinge und Städte unterwerfen sich — Naca, Barcellona, Gerona; da er aber in Spanien doch nicht die Unterstützung fand, auf die er gehofft, so vermochte er keine größeren Eroberungen zu machen, sondern trat ziemlich enttäuscht den Rückzug an. Je weniger aber die Geschichte von positiven Resultaten des Feldzuges zu berichten hat, desto mehr bemächtigte sich seiner die verherrlichende Sage: kaum durch einen seiner zahlreichen Siege ist Karl so berühmt geworden wie durch die Schlappe, die ein Theil seines Heeres auf dem Rückzug durch die basitischen Bergvölker erlitt in dem Thale von Roncevalles. Die Zahl der Gefallenen kann nicht sehr groß gewesen sein, da der basitische Ueberfall nur die Nachhut traf; aber unter den Gefallenen waren einige der angesehensten Männer des Reichs, aus der nächsten Umgebung des Königs, vor Allem Hruotland, der Befehlshaber der britanniſchen Mark. Die Geschichte kennt von ihm kaum mehr als den Namen; desto mehr hat ihn die Sage verherrlicht, besonders deswegen, weil die spätere Zeit es liebte, das ganze Unternehmen Karls aufzufassen unter dem Gesichtspunkt des Religionskriegs: in der Periode der Kreuzzüge ist aus Karls Heerzug eine Kreuzfahrt, aus Roland ein christlicher Held und Märtyrer geworden. In diesem Geist sind jene Lieder gedichtet, welche den großen Karl und seine Paladine verherrlicht haben, — so das Rolandslied, das im 12. Jahrhundert der Pfaffe Konrad aus dem Französischen ins Lateinische und Deutsche übertrug: der Geist, der darin weht, ist der Geist der Kreuzzüge und des christlichen Ritter und Heldenthums im Kampf wider die Ungläubigen. Kaum war Karl im Sommer 778 aus Spanien zurück, so erwarteten ihn andere Sorgen und Aufgaben, häusliche und kriegerische. In seiner Abwesenheit hatte ihm seine zweite Gemahlin, die schöne Schwäbin Hildegard, Zwillingssöhne geboren, von denen der eine frühe starb, der andere später der Erbe seines Reichs, wenn auch nicht seines Geistes geworden ist — Ludwig der Fromme. An der Weser aber war ein neuer Sachsenauſtand ausgebrochen, unter der Führung des bisher noch ungebeugten Westfälischen Haupt-

lings Widukind. Ganz besonders schienen es die Sachsen diesmal auf Zerstörung der Kirchen und Ermordung christlicher Priester abgesehen zu haben; unter grausamen Verwüstungen waren sie bis Deuz und Coblenz vorgedrungen. Ein fränkisch-alemannisches Heer, das Karl gegen sie sandte, trieb sie zurück und brachte ihnen eine empfindliche Niederlage bei, aber ohne sie vollständig zu unterwerfen. Vorläufig war es nur darum zu thun, das fränkische Gebiet wieder zu säubern und zu sichern. War ja doch sogar der Apostel der Deutschen, der Leichnam des heil. Bonifacius, in seiner Klostergruft zu Fulda vor den sächsischen Räubern und Kirchenschändern nicht sicher gewesen. Der altersschwache Abt Sturm eilt in die Wetterau, um bewaffnete Hülfe zu sammeln; die fuldischen Mönche flüchten ihres Gründers Gebeine südwärts ins Frankenland, ins Thal des Flüsschens Sinn, wo sie drei Nächte hindurch bivouakiren, bis die Nachricht von der Vertreibung der Sachsen eintrifft.

878.

Karls Reichsgründung ist längst wieder auseinandergefallen in ein Westreich und Ostreich, Frankreich und Deutschland. Endlose Verwirrung herrscht in beiden, und der Papst Johann VIII., der so eben noch die römische Kaiserkrone willkürlich verschenkt hatte, war jetzt selbst macht- und rathlos, wurde von Herzog Lambert in St. Peter gefangen gehalten, schleuderte vergeblich seine Bannflüche, und hatte schließlich keine Wahl als zur See nach Frankreich zu fliehen. Hier hält er im Sommer 878 eine Synode zu Troyes und krönt am 7. September Ludwig den Stammler zum französischen König; aber seine Hauptabsicht, Frieden zwischen den karolingischen Herrschern zu stiften und einen festen Stützpunkt für den wankenden päpstlichen Stuhl zu gewinnen, scheiterte vollständig. Unterdessen eroberten die Sarazenen das letzte christliche Bollwerk in Sicilien, die Stadt Syrakus; in Oberitalien gewann die deutsche Partei die Oberhand; die päpstlichen Anordnungen fanden in Italien selbst vielfach Widerstand; auch in Constantinopel gestalteten sich die Verhältnisse ganz gegen die Wünsche des römischen Stuhls, als nach dem Tode des von Rom begünstigten Patriarchen Ignatius (878) Roms Hauptfeind, der gelehrte Photius, von dem Kaiser Basilus Macedo zum zweitenmal auf den Patriarchenstuhl erhoben wurde. Alles schien sich gegen den Papst verschworen zu haben; seine nach allen Seiten sich richtenden Hülferufe aber blieben vergeblich.

978.

Ein seltsames Schauspiel erlebten in diesem Jahr die deutsche Kaiserstadt Aachen wie die französische Königsstadt Paris. Kaiser Otto II., der im Anfang dieses Jahres das Fürstengericht über die drei Heinrichs gehalten und den Bischof Heinrich von Augsburg der Aufsicht des Abts von Werden unterstellt, bald aber wieder begnadigt hatte, weilte im Juni d. J. ganz heiter mit der Kaiserin Theophano in der Bäderstadt Aachen. Da überraschte ihn plötzlich mitten im Frieden ohne jede vorangegangene Kriegserklärung ein Ueberfall des französischen Königs Lothar II., den es nach der Wiedergewinnung Lotharingiens gelüstete. Kaum entging Otto selbst der Gefangenschaft; die Franzosen setzten sich in Aachen an die Tafel, an welcher soeben der deutsche Kaiser mit seiner Gemahlin ihr Mahl hatten halten wollen; den deutschen Adler aber auf der Aachener Kaiserpfalz drehten die Franzosen westwärts, zum Zeichen, daß die Stadt hinfort dem Westreich angehören solle. Ungeheuere Entrüstung über den feigen und heimlichen Ueberfall durchzuckte das deutsche Volk: eine Fürsterversammlung zu Dortmund beschloß sofort einen Kriegszug gegen Frankreich, um die dem Kaiser angethane Schmach zu rächen. Am 1. October überschritt das deutsche Heer die französische Grenze; ohne Widerstand drang Otto bis vor die Mauern von Paris. Allein die wohlbefestigte, gut verproviantirte Stadt war nicht so leicht zu gewinnen; der Anbruch der schlechten Jahreszeit mahnte zur Rückkehr. Mitte November gab Otto die Belagerung auf und zog ab, nachdem er zuvor noch auf dem Montmartre durch eine große Zahl von Geistlichen und Sängern, die er überallher zusammenbringen ließ, ein großartiges, bis in die Straßen von Paris hinein tönendes Tedeum und Hallelujah hatte aufführen lassen. Mit diesem musikalischen Denkzeichen begnügten sich die Deutschen dazumal; ihre abziehende Nachhut wurde von den Franzosen angegriffen; doch kam es zu keiner Entscheidungsschlacht; schließlich kam ein Friedensschluß zu Stande, worin Frankreich auf Lothringen verzichtete. Den jungen Kaiser zog es, nachdem er die West- und Ostgrenze seines Reiches gesichert, mit unwiderstehlicher Gewalt, freilich nicht zu seinem Heil und nicht zum Besten Deutschlands, über die Alpen, um dort das Werk seines Vaters wieder aufzunehmen und ein einheitliches römisches Kaiserthum deutscher Nation herzustellen.

1078.

„Eitle Friedensbestrebungen und vergebliche Kämpfe“ füllten dieses Jahr in Deutschland und Italien. Vergeblich war die tiefe Demüthigung Heinrichs in Canossa: hatte sie ihm auch die Lösung vom päpstlichen Bann gebracht und Raum zu kräftigerem Auftreten geschaffen, den unseligen Bürgerkrieg von Deutschland abzuwehren, war weder dem Kaiser noch dem Papst gelungen. König und Gegenkönig, durch die nächsten Bande der Verwandtschaft verbunden, standen einander in unversöhnlicher Feindschaft, in blutigem Krieg gegenüber; der Papst aber hielt seine Entscheidung vorsichtig zurück. Im Süden Deutschlands hatte Heinrich die Oberhand, auf die Städte und das Landvolk gestützt; im Norden stand Rudolf in unbestrittener Autorität, auf den Stamm der Sachsen und auf den in seiner Mehrheit päpstlich gesinnten Klerus sich stützend. Schon im November 1077 hatte ein päpstlicher Legat den Bann über Heinrich erneut; auch der Erzbischof von Mainz mit sieben Suffraganen wiederholte den Bannspruch. Eine Gesandtschaft ging nach Rom, um den Papst zu beschwören, daß er die Excommunication bestätige und offen für Rudolf sich erkläre. Aber auch Heinrich wandte sich an den Papst und mahnte ihn an die ihm in Canossa gegebenen Versprechungen. Gregor sah sich von Schwierigkeiten umgeben, die seine Entschlüsse hemmten. Es war eine zweideutige Politik, die nur dazu diente, die Leiden Deutschlands zu verlängern. Auf der römischen Fastensynode erschienen Gesandte Heinrichs: sie schilderten des Reichs traurige Lage, schoben alle Schuld auf Rudolfs Treubruch und verlangten vom Papst den Bann über den Gegenkönig und alle seine Anhänger. Der Papst versprach demnächst neue Legaten über die Alpen zu schicken, um auf einem Convent aller frommen und gerechtigkeitsliebenden Männer geistlichen und weltlichen Standes einen gerechten Frieden aufzurichten oder eine endgiltige Entscheidung zu treffen: wer dem Friedenswert sich widersetze, solle an Leib und Seele verflucht sein. Beide deutsche Parteien waren mit dem Papst gleich unzufrieden, am meisten die Anhänger Rudolfs und vor Allen die Sachsen. Heinrich erklärte sich zum Frieden bereit und bewilligte einen Waffenstillstand zum Zweck neuer Unterhandlung. Eine Zusammenkunft zu Frizlar fand Statt, um eine Verständigung herbeizuführen; schließlich aber war alles erfolglos. Am 1. Juli erließ der Papst ein neues Schreiben an die Deutschen, worin er abermals auf einen Convent drang und die Widersetzlichen mit dem Bann bedrohte. Die Anhänger Rudolfs, die

guten Grund hatten, diese Drohung auf sich zu beziehen, beklagen sich aufs bitterste über dieses päpstliche Schaustellsystem und beschwören den Papst, er dürfe sie, die so Vieles für ihn gewagt, nicht im Stiche lassen. Im November (19 Nov. u. ff) hielt Gregor eine neue Synode im Vateran: eine Reihe der wichtigsten Beschlüsse wurde gefaßt oder neu eingeschärft für die Reform der Kirche; das Investiturgesetz wird erneut, Simonie und Nicolaitismus verboten, das kirchliche Eigenthum gegen Eingriffe der weltlichen Hand geschützt; nur für kirchliche Zwecke dürfe das Gut der Kirche verwendet werden. Dabei wird aber auch den Bischöfen die Fürsorge für den Unterricht in den artes liberales ans Herz gelegt, auch über die Lehre Berengars von Tours verhandelt. Was für die Beilegung der deutschen Wirren geschah, war bedeutungslos: der Papst verharrte auch jetzt noch in seiner abwartenden Stellung. Unterdeffen wüthete in Deutschland der Bürgerkrieg mit unerhörter Rohheit und Grausamkeit — am schrecklichsten in Süddeutschland, im Elsaß, Schwaben und Franken. Heinrich bot das Landvolk für sich auf, organisirte förmliche Bauernheere und sucht mit diesen den Rittern Rudolfs die Spitze zu bieten. Nach langem Hin- und Herziehen kommt es den 7. August zu einer Schlacht bei Mellrichstadt in Franken; sie blieb unentschieden. Am untern Neckar wurde ein Bauernheer von den Rittern Rudolfs aufgerieben; am schwersten litt Schwaben, das wiederholt Kriegsschauplatz war. Dinge werden da erzählt, die sich nur mit den Schandthaten türkischer Baschibozuks aus den letzten Jahren vergleichen lassen. Die Stammsitze der Welfen, Altorf und Ravensburg, werden zerstört, ihre Güter verwüstet; die Pfalz Tübingen wird von den Anhängern Heinrichs belagert; einer seiner treuesten Kampfgenossen, der Erzbischof Udo von Trier, fand hier am 13. November seinen plötzlichen Tod, nachdem kurz zuvor sein Bruder, Graf Eberhard von Nellenburg, in der Schlacht bei Mellrichstadt gefallen. Alles das brachte keine Entscheidung.

1178.

Klüger und glücklicher als Heinrich war hundert Jahre später Friedrich Barbarossa, der spät zwar, aber immer noch zu rechter Zeit seinen Frieden mit dem Papst und den Italienern gemacht hatte. Nach dem Abschluß des Friedens von Venedig kehrt Papst Alexander III. im März d. J. nach Rom zurück, ergreift Besitz vom Vateran, empfängt die Unterwerfung des letzten der gegen ihn aufgestellten

Gegenpäpste, Calixt III., und beschäftigt sich, neben anderen kirchlichen Angelegenheiten, mit den Vorbereitungen zur Berufung des für 1179 beabsichtigten allgemeinen Concils. Wie in der Kirche, so ist auch im Reich der langentbehrte Frieden eingelehrt: der Kaiser Friedrich kommt im Spätsommer aus Italien nach Deutschland zurück, verweilt eine Zeitlang in Ulm und Schwaben, und begiebt sich von da zum Reichstag nach Worms, wohin Heinrich der Löwe vorgeladen wird, um mit seinen Klagen über die Bischöfe von Halberstadt und Köln gehört, aber auch zur Verantwortung gezogen zu werden wegen der dem Kaiser in den Tagen der Noth verweigerten Heerfolge.

1278.

Mit kluger Selbstbeschränkung, aber auch fester Consequenz verfolgt Rudolf von Habsburg, auf die alten Kaiserträume und Kaiserrechte verzichtend, und den Frieden mit der Kirche nicht ohne große Opfer erkaufend, das Doppelziel seiner Politik, energische Herstellung der Reichsordnung und Begründung einer soliden Hausmacht. Als der kaiserliche Kanzler in Italien Miene machte, die Städte Bologna, Imola, Ravenna, Rimini, Urbino, zur Huldigung heranzuziehen, da beschwerte sich Papst Nicolaus III. deshalb bei dem Kaiser und reklamierte diese Städte als Pertinenzen des Kirchenstaats; Rudolf gab sogleich nach und verzichtete ausdrücklich, unter Bestätigung der von dem Papst ihm vorgelegten alten kaiserlichen Schenkungs-urkunden, auf jene italienischen Territorien — in grave imperii damnum, wie der Chronist Albert von Straßburg zum Jahr 1278 bemerkt. Nur um so energischer tritt Rudolf dagegen dem rebellischen Böhmenkönig Ottokar gegenüber, als dieser kurz nach geleisteter Huldigung aufs Neue zu den Waffen griff und den mit kleinem Gefolge in Wien weilenden Kaiser mit überlegener Streitmacht zu überfallen suchte. Während Rudolfs Anhänger meist durch die in Süddeutschland herrschenden Fehden ferngehalten sind, waren es vorzugsweise zwei Fürsten, die ihm in seiner augenblicklichen Bedrängnis zu Hülfe kamen, der Bischof Heinrich von Basel (ein Bäckersohn aus der schwäbischen Reichsstadt Jöngh, Franziskaner in Mainz, Weichtvater Rudolfs, Bischof in Basel, zuletzt Erzbischof von Mainz), und der Burggraf Friedrich von Nürnberg, aus dem Hause der Zollern. Am 26. August 1278 kam es zur Schlacht auf dem Marchfelde: Ottokar fiel, Rudolf siegte, benutzte aber seinen Sieg mit großer Mäßigung.

Ihm und seinem Haus erblühte jetzt eine große Zukunft — erwachsen aber auch ernste Aufgaben in den Ostmarken Deutschlands.

1378.

Ein Kaiser und ein Papst starben in diesem Jahr: Beider Scheiden hatte schwere Folgen für Reich und Kirche. Zu Prag starb den 29. November der Luxemburger Karl IV., der freilich seinen böhmischen Erblanden ein Vater, dem deutschen Reich und Volk stets nur ein Stiefvater gewesen; ihm folgte sein schon als Kind gekrönter, aber schlecht erzogener und niemals zur vollen Männlichkeit und Selbstbeherrschung erwachsener Sohn, der wilde und wüste Wenzel. Schlimmere Folgen noch hatte des Papstes Gregor XI. Tod: am 10. Januar 1377 war er aus Avignon in Rom angekommen, am 28. März 1378 ist er daselbst gestorben. Die Römer erkannten hierin eine wunderbare Fügung Gottes, um das Papstthum aus seinem siebenzigjährigen babylonischen Exil nach Rom zurückzuführen. Am 8. April wurde von den in Rom versammelten Cardinälen der Erzbischof von Bari, ein geborner Neapolitaner, gewählt als Urban VI. Die Wahl war ordnungsmäßig erfolgt, wenn auch nicht ohne Beeinflussung der Wähler durch die Stimmung des römischen Volks, das dringend, ja drohend die Wahl eines Italieners forderte. Dennoch wäre sie wohl nie angefochten worden, wenn nicht Urban sofort durch sein schroffes Auftreten gegen Cardinäle und Bischöfe, und durch freimüthigen Tadel der eingerissenen kirchlichen Mißbräuche die Mißstimmung der Prälaten gegen sich hervorgerufen hätte. Die 12 Tramontanen unter den Cardinälen begaben sich nach Anagni, erklärten die Wahl Urbans für erzwungen und ungültig, ihn selbst für wahnsinnig (9. August 1378), und veranstalteten ein neues Conclave zu Fondi, wo am 20. Septbr. der Cardinal Robert von Genf als Papst Clemens VII. gewählt wurde. In Italien blieb die überwiegende Stimmung für Urban, den nicht bloß die angesehensten Juristen und Canonisten in Bologna und Perugia, sondern auch, was noch schwerer wog, die beiden großen Volksheiligen der Zeit — die heilige Katharina von Siena und die heilige Katharina von Schweden, die Tochter der heiligen Virgite — für den rechtmäßigen Statthalter Gottes auf Erden erklärten. Dagegen fiel die berühmte Königin Johanna von Neapel, die Anfangs für Urban sich erklärt, später von ihm ab, weil sie durch seinen Hochmuth und seine Unfögsamkeit verletzt war; insbesondere aber war es Frankreich, das zu dem Gegenpapst hielt, diesem ein Asyl gewährte

und dadurch den Beginn des vierzigjährigen Schisma's verschuldete. — Italien aber feiert in diesem Jahr den 500jährigen Geburtstag eines seiner größten Künstler, des Bildhauers und Erzgießers Lorenzo Ghiberti, des Meisters der Bronzethüren am Battisterio San Giovanni in Florenz, die Michel Angelo für würdig erklärte, die Pforten des Paradieses zu schmücken. Die Kunstgeschichte sieht in ihnen eine der Pforten, die aus der Kunst des Mittelalters herüberführen zu der, unter Einfluß der Antike erwachsenden Renaissance.

1478.

Das Papstthum hatte sich für irreformabel erklärt: die letzten sieben Päpste des Mittelalters schienen es darauf abgesehen zu haben, das dringende Bedürfnis einer gründlichen Reformation ins hellste Licht zu setzen. Sixtus IV., obgleich in den Armuthsgrundsätzen des heiligen Franziskus erzogen und ein eifriger Gönner und Förderer der Bettelorden, schändet den päpstlichen Stuhl durch Habsucht, Nepotismus und politisches Intriguenspiel: er verschönerte Rom, verkaufte die Kirche und erfüllte Italien mit Blutvergießen. Das Jahr 1478 war Zeuge von einer der schmähllichsten Schandthaten des völlig verweltlichten Papstthums — der Theilnahme des Papstes an der Verschwörung der Pazzi zu Florenz, durch welche am 26. April 1478 in der Hauptkirche der Stadt während des Hochamtes Giuliano Medici ermordet, Lorenzo verwundet wurde. Sofort wandte sich die Wuth des Volks wider die Verschworenen und ihre wirklichen oder vermeintlichen Verbündeten: viele wurden ermordet, der Erzbischof von Pisa am Stadthaus aufgefknüpft, auch der päpstliche Nefse (oder Sohn?) Mario konnte mit Mühe vor der Volkswuth geschützt werden. Es folgte eine strenge gerichtliche Bestrafung der Mitschuldigen: auch Geistliche wurden zur Untersuchung gezogen und hingerichtet. Der Papst erhebt Einsprache gegen diese Prozedur, schleudert den Bann wider Alle, die an der Ermordung oder Bestrafung der Kleriker sich theilhaftig, belegt die Stadt Florenz mit dem Interdict und erklärt ihr im Bund mit dem König von Neapel den Krieg. Dieser Mißbrauch der kirchlichen Strafmittel zur Befriedigung persönlicher Leidenschaft und Rachsucht fand diesmal von Seiten der Republik Florenz die kräftigste Zurückweisung: man holte zunächst Rechtsgutachten der berühmtesten Kanonisten ein, veranstaltete eine Synode der florentiner Geistlichkeit, erklärte öffentlich die Mitschuld des Papstes an der Ver-

schwörung für erwiesen, den ausgesprochenen Bann und Interdict für ungültig, und appellirte von dem Papst an ein allgemeines Concil. Auch bei auswärtigen Mächten fand das Benehmen des Papstes laute Mißbilligung: König Ludwig XI. von Frankreich veranstaltete eine Reichsversammlung in Orleans, um zu berathen, was in der schwierigen Lage der Dinge zu thun sei; und forderte durch eine im November 1478 nach Rom abgegangene Gesandtschaft den Papst ernstlich auf, mit Florenz Frieden zu schließen, widrigenfalls Frankreich von dem übelberathenen an den besser zu berathenden Papst und ein allgemeines Concil appelliren, den Verkehr mit dem römischen Stuhl abbrechen und alle von Frankreich nach Rom gehende Geldbezüge sperren würde. Der Papst blieb trotz dieser Erklärungen und Warnungen hartnäckig, bis endlich 1480 die politischen Verhältnisse Italiens und ein drohender Einfall der Türken ihn zur Raison brachten.

Schlimmer noch und verderblicher als des Papstes Einmischung in die italienische Politik wurde eine andere seiner päpstlichen Regierungshandlungen aus demselben Jahr — die Einsetzung der spanischen Inquisition durch ein Dekret des Papstes Sixtus, welches den beiden spanischen Königen, Ferdinand und Isabella, gestattete, die Inquisitoren selbst einzusetzen und abzusetzen, die Güter der Verurtheilten für den königlichen Fiskus einzuziehen &c. Daß damit die spanische Inquisition aus einem kirchlichen zu einem politischen Institut wurde, dessen der königliche Absolutismus zur Niederhaltung aller bürgerlichen wie geistigen Freiheitsbestrebungen sich bedienen konnte, und daß dieses spanische Institut bald sogar den Päpsten sich unangenehm machte, ist wahr; nur um so unverantwortlicher aber ist die Schuld, die das Papstthum durch Sanctionirung jener fluchwürdigen Institution auf sich geladen hat.

Trotz päpstlicher Reaction und spanischer Inquisition aber, trotz der Schläfrigkeit Kaiser Friedrichs III. und trotz der Abenteuerlichkeit Maximilians, der eben jetzt 1478 durch seine burgundische Heirath die weltbeherrschende Zukunft seines Hauses begründete, rücken die Vorzeichen und Vorbereitungen der Reformation immer näher und deutlicher heran. Einzelne treffliche weltliche Fürsten nahmen sich in energischer Weise der Studien- und Klosterreform an, wie z. B. Graf Eberhard im Bart von Württemberg, der nicht bloß seine junge Universität mit neuen Lehrkräften versorgte (die Theologen Konrad Summenhart aus Calw, der berühmte Dr. Johannes de Lapide &c. kamen in diesem Jahr nach Tübingen), sondern auch die Herstellung

besserer Zucht besonders in den schrecklich verwilderten Nonnenklöstern sich angelegen sein ließ (s. Crusius a. h. a.). In Straßburg stifteten Bischof Ruprecht von Bayern und der Dechant Johann von Helsenstein eine Prädicator im Münster und beriefen dazu den berühmten Prediger Gehler von Kaisersberg. Geboren aber wurde am 8. Januar 1478 zu Ruffach im Elsaß der nachmalige Gehilfe Zwingli am Züricher Reformationswerk, hebräische Sprachgelehrte und Chronist Konrad Kürsner oder Pellicanus, dessen hebräische Sprachlehre und Reformationschronik im letzten Jahr aus Anlaß des Tübinger Jubiläums herausgegeben worden sind.

1578.

Die Concordienformel war fertig; nur die Concordia selbst ließ in der evangelischen Kirche noch immer auf sich warten und erhielt gerade jetzt durch die von Kursachsen aus gemachten Versuche, jene Formel zur allgemeinen Anerkennung zu bringen, neue und immer bedenklichere Risse. Vergeblich hatte sich im September 1577 der Convent reformirter Stände zu Frankfurt bemüht, die Einführung der neuen Formel im Interesse der Erhaltung einer evangelischen Gesamtkirche ganz zu verhindern; ebenso erfolglos waren die Vorstellungen, welche die Königin Elisabeth von England durch ihre diplomatischen Agenten an verschiedenen deutschen Höfen hatte machen lassen; dagegen konnten die Anträge des Kurfürsten von der Pfalz, der wenigstens einige Redactionsänderungen wünschte, nicht einfach abgelehnt werden, sondern gaben Anlaß zu neuen Debatten, die sich durch das ganze Jahr 1578 hinzogen, während gleichzeitig auch in anderen Territorien über Reception und Subscription der F. C. mit verschiedenem Erfolg verhandelt wurde. Gleich zu Anfang des Jahres erstattete Jakob Andrea ein Gutachten über die englische Werbung und den Frankfurter Convent; im Februar fand eine Synode der Pommer'schen Geistlichen zu Greifswald Statt und verweigerte die Unterschrift; eine Generalsynode im Mai bestätigte diesen Beschluß. In Straßburg begann ein bedenklicher Streit über die Unterschrift der Formel zwischen Johann Sturm und Pappus. Im März fand ein Theologenconvent zu Tangermünde Statt, sowie eine Fürstenzusammenkunft zwischen Kurfürst August und Landgraf Wilhelm in Kangersalza; im August ein Colloquium mit den Anhaltischen Theologen zu Herzberg; im October ein Convent zwischen den Concordienmännern und pfälzischen Theologen zu Schmalkalden, der wenigstens zu der

Concession führte, daß man in einer vorauszuschickenden Vorrede den Wünschen des Kurfürsten von der Pfalz zu genügen versprach: noch im December legte hierzu der allzeit schreibfertige Andrea seine Entwürfe vor. Unterdessen errichtete der reformirte Pfalzgraf Johann Casimir, der treue Gefinnungsgenosse seines Vaters Friedrichs des Frommen, Erbe eines kleinen Landestheils jenseits des Rheins, in seiner Residenz Neustadt a. d. S. als Ersatz für die lutherisch gewordene Universität Heidelberg das Collegium Casimirianum, an welchem die calvinisch gesinnten Theologen Ursinus, Zanchi, Tossanus, Junius &c. eine Anstellung fanden; und das kleine Neustadt wurde so für einige Zeit ein Sammelplatz freierer wissenschaftlicher Bestrebungen, aber auch ein Hauptsitz der Opposition gegen die Theologie der Concordienformel. —

Eine ähnliche, wenn auch minder decidirte, sondern wesentlich irenische, moderate und vermittelnde Stellung nahm eine andere deutsche Miniatur-Universität ein, die gleichfalls im Jahr 1578 gegründet oder doch mit akademischen Rechten ausgestattet wurde — die fränkische Universität Altorf im Gebiet der Reichsstadt Nürnberg. —

Folgenreicher noch als das Alles wurde aber der Riß, der in den letzten Wochen des Jahres 1578 zwischen den fürstlichen und theologischen Hauptbeförderern des Concordienwerkes selbst entstand durch die bekannten Vorgänge im Herzogthum Braunschweig-Wolfenbüttel und an der Universität Helmstedt. Am 29. Novbr. — 6. Decbr. läßt Herzog Julius seinem ältesten Sohn Heinrich Julius durch den Abt von Hulsburg die katholischen Weihen ertheilen und seine zwei jüngeren Söhne tonsuriren, um jenem das Bisthum Halberstadt, diesen die Anwartschaft auf andere geistliche Beneficien zu verschaffen. Wie ein Lauffeuer durchflog die seltsame Kunde das ganze protestantische wie katholische Deutschland, von den Einen mit Entsetzen, von den Andern mit Schadenfreude aufgenommen. Schon am vierten Adventssonntag erhoben Chemnitz und andere braunschweigische Prediger dawider einen öffentlichen Protest auf den Kanzeln; Chemnitz säumte nicht dem Herzog in einem Schreiben vom 19. December seine Versündigung vorzuhalten. Vorstellungen von Seiten der befreundeten Höfe folgten: das Resultat war, daß Herzog Julius alle Gemeinschaft mit Chemnitz und den Männern des Concordienwerkes abbrach, daß die Concordienformel in den braunschweigischen Landen ihre Gültigkeit verlor und daß die Universität Helmstedt der Sitz einer „moderat-lutherischen“, anti-concordistischen und anti-ubiquitistischen Theologie wurde.

Während dieser erneuten Zerrwürfnisse im Schooß der evangelischen Kirche Deutschlands konnte die römisch-jesuitische Gegenreformation in- und außerhalb des Stammlandes der Reformation nur immer dreister und siegesgewisser vorwärts schreiten. Und gerade das Jahr 1578 bildet in der Geschichte der deutschen Gegenreformation einen bemerkenswerthen Abschnitt — nicht bloß als Geburtsjahr des Hauptvertreters der jesuitisch-kaiserlichen Restitutionspolitik in Deutschland, des Erzherzogs und nachmaligen Kaisers Ferdinand II. (geboren den 9. Julius 1578 in Graz, s. die mit diesem Jahr beginnenden Annales Ferdinandeae von Rhevenhiller); sondern besonders darum, weil Kaiser Rudolf II., der bisher sich im Ganzen duldsam erwiesen und noch 1577 dem Adel des Erzherzogthums Oesterreich die von Maximilian gewährte Religionsfreiheit bestätigt hatte, nun auf einmal seit 1578 anfang, die freie evangelische Religionsübung in den österreichischen Städten zu beschränken, — zuerst in Wien, wo ein allzueifriger lutherischer (flacianischer) Prediger Opitius durch heftige Controverspredigten die katholischen Gegner gereizt hatte und deshalb mit seinen Collegen trotz aller Bitten und Fürsprachen den 21. Juni aus Stadt und Land ausgewiesen wurde, nachdem er 4 Jahre lang in Wien gewirkt und eine evangelische Gemeinde von mehr als 8000 Zuhörern gesammelt hatte.

Weitere Beschränkungen des freien exercitium religionis folgten: insbesondere erließ für ganz Nieder-Oesterreich der kaiserliche Statthalter Erzherzog Ernst ein sogen. decretum reformationis, wodurch allen Einwohnern der Städte und Märkte bei harter Strafe geboten wurde, den evangelischen Gottesdienst abzustellen, die lutherischen Prediger abzuschaffen und sich wieder zur römischen Kirche zu wenden; den Katholiken wurde nur eine kurze Frist zur Auswanderung gestattet. Eine dem Erzherzog überreichte bewegliche Supplication um Belassung der bisherigen Gewissensfreiheit und evangelischen Religionsübung wurde sehr ungnädig aufgenommen, ja sogar zur Abschneidung ähnlicher Petitionen „alle heimlichen und öffentlichen Zusammenkünfte, Berathschlagungen und Unterredungen in Religionsfachen“ bei schwerer Strafe verboten. Sogar auf die Wiener Universität dehnte sich der Religionszwang bereits aus, indem dem zum Rector gewählten Dr. Johann Schwarzenhaler, der ein berühmter Jurist und zugleich ein treuer Lutheraner war, auf Antrag der theologischen Facultät die kaiserliche Bestätigung versagt wurde.

Günstiger als je schienen in diesem Jahr auch in Schweden

die Aussichten der katholischen Gegenreformation, da König Johann III. theils aus persönlichen Stimmungen heraus theils durch den Einfluß seiner katholischen Gemahlin Katharina, theils aus politischen Gründen wegen seiner Aussichten auf die polnische Krone zu einem gemilderten Katholicismus oder einem Mittelding von Protestantismus und Katholicismus sich hinneigte. Nachdem durch Jesuiten und Bischöfe gehörig vorgearbeitet war, erfolgte endlich 1578 die Sendung des schlauen Jesuiten Possevin, der dem Namen nach als kaiserlicher Gesandter, in Wahrheit als päpstlicher Legat in Schweden erschien, um mit dem König wegen seines Uebertritts zu verhandeln. Bereits glaubte man des Königs sicher zu sein (Mai 1578 in Wadstena); da aber der Papst weder auf die persönlichen Wünsche des Königs Rücksicht nahm noch seine politischen Absichten förderte, und da gleichzeitig das schwedische Volk durch das feste Hervortreten der Jesuiten immer mehr aufgeregt wurde: so ließ König Johann plötzlich in seinem katholischen Eifer nach, und die einzige Folge der jesuitischen Umtriebe Possevin's und seiner Genossen war die Befestigung Schwedens im protestantischen Bekenntnis.

Noch möge erwähnt sein der Tod eines katholischen und eines evangelisch-lutherischen Theologen: am 23. Mai starb in Köln der Convertit und Kartäusermönch, der katholische Historiker und Heiligenbiograph Surius, ein geborener Lübecker; am 17. August in Stuttgart Balthasar Widembach, Hosprediger, Probst und Consistorialrath, geboren 1533 zu Grünberg in Hessen, Nachfolger von Brenz, Mitverfasser der Formula Maulbrunnensis v. J. 1575—76.

1678.

Der Frieden zu Nimwegen macht dem zweiten der französischen Raubkriege Ludwigs XIV. ein Ende, läßt aber den größten Theil des geraubten deutschen Landes, besonders die 10 elsäßischen Städte und das feste Freiburg im Breisgau in des Räubers Händen und reizt seinen Appetit zu den nun erst beginnenden, zur Schädigung Deutschlands und der evangelischen Kirche gereichenden Reunionen. Recht eigentlich mit diesem Jahr beginnt das französische Uebergewicht in Europa, Deutschlands Schmach und Erniedrigung. —

In England aber führt der Unwillen des Volks über die schmachvolle Politik der Stuarts, über die französischen und katholisirenden Tendenzen König Karl II. und seines Bruders Jakob, zu einem antipapistischen Sturm. Den Anlaß oder Vorwand dazu bot die

Denunciation eines übelbeleumundeten, vagabundirenden anglikanischen Caplans Titus Dates über ein angebliches, wider das Leben des Königs und die Freiheiten des Landes gerichtetes jesuitisches Complot.

Wie viel oder wie wenig Thatsächliches den Aussagen des jedenfalls höchst unglaublichen Denuncianten und seiner Genossen zu Grunde lag; — jedenfalls war die dadurch hervorgerufene Bewegung ein Symptom jener unnatürlichen Spannung der religiösen und politischen Parteien, die damals in England herrschte, wo ein lächerlicher Despotismus die Majestät des Königthums erschütterte, eine antinationale auswärtige Politik den Groll des Volks erregte, jesuitische Umtriebe die religiösen Gefühle verletzten und die unter schweren Kämpfen errungene Freiheit gefährdeten. Ob die Behauptungen Dates und seiner Genossen auf frecher Lüge oder leichtfertiger Uebertreibung beruhten, — ob das Ganze nur ein Parteimanöver zum Sturz der katholischen Camarilla oder zur Fernhaltung der Succession Jakobs II. war: — jedenfalls ist die Thatsache, daß ein solcher Verdacht entstehen und Verbreitung finden konnte, ein Zeichen von jenen durchaus unhaltbaren Zuständen, aus denen erst die Revolution des Jahres 1688, die Vertreibung der Stuarts und die Thronbesteigung Wilhelms III., einen Ausgang bahnen.

Von merkwürdigen Persönlichkeiten, die im Jahr 1678 gestorben, erwähne ich nur jene „psychologisch wie kultur- und kirchenhistorisch gleich merkwürdige deutsche Jungfrau Anna Maria von Schürmann, den Stern von Utrecht, die zehnte Muse, die Voetianerin und Sabadistin, Mystikerin und fromme Christin,“ geboren 5. Novbr. 1607 zu Köln, gestorben 1678 zu Wiewert in Friesland 1).

Als Beispiel, daß es auch in süddeutschen Kreisen an schwärmerischen Erscheinungen ähnlicher Art, wie sie damals in Norddeutschland und den Niederlanden epidemisch sind, nicht ganz fehlt, daß aber der süddeutsche Pietismus, darin besonnener als der norddeutsche, durch schriftmäßige Prüfung der Geister solche unlautere Elemente fern zu halten wußte: erinnere ich an einen, außerhalb der Württembergischen Votalkirchengeschichte ziemlich unbekannten Namen — die in diesem Jahr 1678 zu Simmersfeld auf dem Württembergischen Schwarzwald geborene Schwärmerin und falsche Prophetin Christine Regine Baderin. Sie war die Tochter eines Pfarrers, fromm

1) siehe Ischackert, A. M. von Schürmann, der Stern von Utrecht etc. Ein Bild aus der Kulturgeschichte des 17. Jahrhunderts. Gotha, 1876 und meine Anzeige dieser Schrift in diesen Jahrbüchern Band XXI. S. 339.

erzogen, aber frühe kränklich und mit epileptischen Anfällen behaftet. Seit 1693 und mehr noch seit 1698 gab sie vor, Engel- und Teufelserscheinungen zu haben, fing an allerlei Prophezeiungen von drohenden Unglücksfällen, Landplagen 2c. auszusprechen und behauptete, daß Nadeln, Glasstücke, Messer 2c. aus ihrem Leibe gekommen seien. Die Sache machte Aufsehen; zumal da um dieselbe Zeit ähnliche Dinge von der norddeutschen Schwärmerin und Visionärin, Juliane Rosamunde von Affeburg, verlauteten; Herzog Eberhard Ludwig von Württemberg beauftragte seinen Synodus mit Prüfung der Sache; der Hofprediger Hedinger nahm das Mädchen zu genauer Beobachtung für einige Zeit in sein Haus und brachte sie schließlich zu dem Geständnis, daß Alles phantastische Täuschung oder absichtlicher Betrug gewesen sei. Darauf wurde sie verhaftet, zu gerichtlicher Untersuchung gezogen und schließlich, nach abgelegtem vollständigen Geständnis, zur Strafe des Prangers, Staupfahns und Landesverweisung verurtheilt, dieses Urtheil aber durch die Gnade des Herzogs gemildert in dreijähriges Correktionshaus nebst öffentlicher Kirchenbuße und Stellung unter obrigkeitliche Aufsicht ¹⁾).

1778.

Wir stehen in der Höhezeit der Aufklärung — am Ende der Regierungszeit Friedrichs des Großen, in der Periode des Josephinismus, am Vorabend des Jahrhunderts der Revolution, aber auch des Jahrhunderts der Reform und der Erneuerung des nationalen, des religiösen, des geistigen Lebens.

In Deutschland treffen die beiden fürstlichen Protectoren der Aufklärung, die Beherrscher der rivalisirenden deutschen Großmächte, der alternde Friedrich II. und der jugendliche Joseph II., feindlich auf einander in dem kurzen und erfolglosen, aber doch für die ganze zukünftige Entwicklung Deutschlands bedeutsamen und vorbedeutungsvollen bayerischen Erbfolgekrieg 1778—79, veranlaßt durch das Project Josephs, die bayerischen Lande nach dem Tode des Kurfürsten

¹⁾ f. S. R. Hedinger, *Larva mendacii lucis angelo detracta*, abgedruckt im Pantheon Anabaptistico-Enthusiasticum oder geistl. Müßthaus 1702. Fol. S. 153—69; Feustling, *Gynaecum haereticofanaticum*, S. 162 ff.; Caroli Memorabilia eccl. Seculi XVII. II., 917 ff.; Walch, *Religionsstr.* II., 580 ff.; Römer, *kirchl. Geschichte Württembergs*, S. 378; Fuhrmann's Ergänzungen zu seinem religiöses und kirchens. Handwörterbuch (Hdschr. der Gött. Bibl.)

Max Joseph an das Haus Habsburg zu bringen und dadurch die Großmachtsstellung Oesterreichs neu zu begründen.

In Nordamerika gewinnt der seit 1775 ausgebrochene, aber bisher wenig erfolgreiche Freiheitskampf plötzlich eine neue Wendung durch die Capitulation von Saratoga, durch die Einmischung Frankreichs, durch den Tod des leitenden englischen Staatsmanns Pitt (Mai 1778).

Die neuen politischen und socialen Ideen aber, die dort auf dem Boden der neuen Welt nach Gestaltung ringen, — die Idee der religiösen Toleranz, der bürgerlichen Freiheit, der socialen Gleichheit —, wie sie von dem alternden Europa ausgegangen, wirkten jetzt mit verstärkter Macht auf Europa zurück und halfen dazu mit, die verrotteten alten Zustände vollends zu zerlegen, die alten Autoritäten und Institutionen zu untergraben, — zunächst in Frankreich, wo eben in diesem Jahr die zwei berühmtesten und einflußreichsten, wenn gleich unter sich wieder *toto coelo* verschiedenen Apostel oder Pseudoapostel der deistischen und naturalistischen Aufklärung beinahe gleichzeitig aus dem Leben scheiden, kurz vor der Sintfluth der politischen, religiösen, socialen Revolution, zu der sie selbst theils durch Verspottung der alten Auctoritäten, theils durch Verbreitung der neuen Anschauungen und Schlagwörter nicht wenig mit beigetragen hatten.

Am 30. Mai 1778 starb zu Paris, wohin er vor Kurzem erst zu vorübergehendem Besuch gekommen, der „Patriarch von Ferney“ François Marie Arouet, oder wie er mit seinem wunderbar geformten Schriftstellernamen heißt Voltaire —, am 2. Julius 1778 starb zu Ermenonville in der Nähe von Paris plötzlich, am Hirnschlag, oder wie Andere vermuthen durch Selbstmord, jedenfalls an den Folgen einer längst bei ihm entwickelten Gehirn- und Geisteskrankheit Jean Jacques Rousseau. Kaum kann es größere Gegensätze geben in der ganzen Artung und Begabung, wie in der äußeren Lebensstellung und Geistesbildung als den französischen Jansenistenjohn und Jesuitenschüler, den preussischen Hofphilosophen und Einsiedler von Ferney, den frivolen Religionspötker und Vertheidiger der religiösen Toleranz auf der einen, — den Genfer Calvinisten und Uhrmachersohn, den Verfasser des *Contrat social*, der *Nouvelle Heloise*, des *Emile* und der *Confessions* auf der andern Seite. Und doch sind beide Herolde desselben Geistes der Aufklärung, der die Grundlagen des Christenthums, ebendamit aber auch die Grundlagen der

staatlichen, socialen, sittlichen Ordnung des Menschenlebens untergräbt, und der politischen wie socialen Revolution die Schleusen öffnet: der Voltairianismus hat dazu mitgewirkt das Alte vollends zu zersetzen, der Rousseauismus hat den Revolutions- und Schreckensmännern des 18., wie den Demokraten und Socialdemokraten des 19. Jahrhunderts vorgearbeitet, ihnen ein gut Theil ihrer Ideen und Phrasen geliefert.

Voltaire, obwohl in seinem Ringen nach Freiheit und Gerechtigkeit nicht ohne Sinn für die Möglichkeit eines Gottes, dem er eine wohlfeile Kirche erbaut hat, und nicht ohne Verdienst um die Förderung der religiösen Toleranz, gab in einer Reihe geistreicher, aber auch frivoler und lasciver Schriften Religion und Christenthum einem alles zersetzenden Spott preis, in der Hoffnung diesem Christenthum selbst damit ein Ende zu machen.

Rousseau, selbst ein Begeisterter, hatte Sinn für das Geistesverwandte im Evangelium; aber das Geschichtliche in der Christenheit widerstand seinem Abbrechen von aller Geschichte. Dem willkürlichen Staat, der Jesuitenerziehung, der übernatürlichen Offenbarung mit ihren Wundern die heilige Natur entgegensetzend, hat er die Kirche tiefer als alle die Spötter erschüttert, die Revolution gerechtfertigt und geweissagt.

Blicken wir nach Deutschland hinüber, so sehen wir auch hier ein ähnliches, wenngleich wieder anders geartetes Stürmen und Drängen auf allen Gebieten, allermeist auf dem der religiösen und kirchlichen Fragen, von denen das deutsche Volk ja allzeit am tiefsten und mächtigsten bewegt wird.

In der katholischen Kirche drohte die freisinnige Bewegung, die der Trierer Weihbischof Nikolaus von Hontheim hervorgerufen durch sein berühmtes Buch u. d. T.: *Iustini Febronii de statu ecclesiae et legitima potestate Romani Pontificis* 1763—74, bereits wieder im Sande zu verlaufen durch den dem geängsteten Greise 1778 abgenöthigten Widerruf.

In der evangelischen Kirche aber bricht eben jetzt, nachdem Lessing seine Mittheilungen aus dem Reimarus'schen Manuscript (Schrift für vernünftige Verehrer Gottes) mit dem letzten, 1778 herausgegebenen Fragment „über den Zweck Jesu und seiner Jünger“ beschloffen hatte, der sogenannte Fragmentenstreit aus. Zunächst erfolgten Entgegnungen gegen die Reimarus'schen Fragmente und die Bemerkungen ihres Herausgebers von verschiedenen Seiten her —:

3. B. von J. H. Reß (die Auferstehungsgeschichte Jesu Christi gegen einige neuere Einwendungen vertheidigt; Braunschweig 1777); von einem Direktor J. D. Schumann in Hannover (über die Evidenz der Beweise für die Wahrheit der christlichen Religion. Hannover 1778); J. W. Mascho, Vertheidigung der geoffenbarten christlichen Religion und Beleuchtung, 1778—79; von J. Chr. Döderlein, Fragmente und Antifragmente. Nürnberg 1778—79; J. F. Kleuter, Belehrungen über Toleranz, Vernunft, Offenbarung 2c. Frankfurt 1778; G. Chr. Silber Schlag, Anti-Barbarus oder Vertheidigung der christlichen Religion. Berlin 1778—79.

Neben diesen und anderen Vertheidigern der christlichen Wahrheit gegen die Angriffe des Fragmentisten trat jetzt auf den Kampfplatz der Mann, der dann — mit Recht oder Unrecht — hauptsächlich diesem Streit seinen Namen gegeben, weil Lessing ihn gerade zum Objekt für seine größten Keulenschläge gewählt hat — der Hamburger Hauptpastor Johann Melchior Göße. Er eröffnet den Angriff mit seiner Schrift: Etwas Vorläufiges gegen des Herrn Hofraths Lessing feindselige Angriffe auf unsere allerheiligste Religion. Hamburg 1778; darauf folgten drei weitere Schriften u. d. T. Lessings Schwächen. 1—3 Stück. Während Lessing den meisten seiner Gegner gar nicht antwortete, Einigen wie Reß und Schumann im Tone ruhiger Erwiderung, so schlug seine Polemik gegen den Hamburger Hauptpastor, obgleich oder vielmehr eben weil er zu ihm schon früher Beziehungen gehabt hatte, gleich von vornherein einen Ton kaustischer Schärfe an, dem man es anfühlt, daß es nicht auf Ueberzeugung, sondern auf moralische und literarische Prostitution und Vernichtung des Gegners, oder vielmehr einer ganzen Klasse von Gegnern abgesehen war, und zugleich auf einen energischen Protest gegen die preßpolizeiliche Maßregelung, die dem Wolfenbüttler Bibliothekar nicht bloß die weitere Publikation der Reimarus'schen Fragmente, sondern auch „das weitere Schreiben in diesen Dingen“ untersagte.

Lessings Hauptschriften aus diesem Jahr sind: 1) Eine Parabel, nebst Absagungs Schreiben, 2) Nöthige Antwort auf eine sehr unnöthige Frage, 3) Axiomata 2c., 4) Anti-Göße d. i. nothgedrungene Beiträge zu den freiwilligen Beiträgen des Herrn Pastor Göße. Erster bis Elfter Beitrag. Braunschweig 1778.

Der Hauptgesichtspunkt Lessings und der positive Ertrag, der aus diesem Streit für die theologische Wissenschaft gewonnen wurde, ist die Unterscheidung zwischen religiöser und historischer Wahrheit:

das Christenthum kann durch keine Macht des Verstandes angegriffen, durch keine historische Kritik erschüttert werden; es bedarf aber auch keiner künstlichen Vertheidigung, da es durch seine innere Macht und seine Wirkungen seine Wahrheit erweist. An jene Streitschriften wider Göke schlossen sich dann weiter an theils die erste Conception des Nathan, theils „die Erziehung des Menschengeschlechtes“, die unter dem 6. April 1778 von Lessing als „Schrift eines guten Freundes“ angekündigt wird mit den für Lessing's ephettischen Standpunkt höchst bezeichnenden Worten: „Jeder sage, was ihm Wahrheit dünkt; die Wahrheit selbst sei Gott empfohlen!“

Zum Beweis aber, daß doch nicht die ganze evangelische Christenheit Deutschlands in jenem unerquicklichen Streit der Göke und Antigöke aufging, sei hier noch ein anderes theologisches Buch erwähnt, dessen Abfassung oder doch Abschluß in dieses Jahr fällt: die *Idola fidei fratrum* oder kurzer Begriff der christlichen Lehre in den evangelischen Brüdergemeinden von August Gottlieb Spangenberg, dem treiflichen Brüderbischof, Freund, Nachfolger und Biographen Zinzendorfs, — einem der einfältigsten, aber auch gediegensten Theologen des achtzehnten Jahrhunderts. (Die Vorrede ist datirt Barby, 19. März 1778; der Titel trägt die Jahrzahl 1779). Man hat von diesem Buche gesagt, daß es die wissenschaftlichen Probleme nicht fördere, überhaupt „nichts Neues enthalte“. Der neueste Geschichtschreiber der protestantischen Dogmatik widmet ihm wenigstens eine Anmerkung (Gaß, Geschichte der protestant. Dogmatik Bd. III. S. 101) und charakterisirt es als einen „leicht verständlichen Unterricht, worin sich Alles aus den einfachsten Folgerungen ergibt, eine Erzählung des Glaubensinhalts mit betrachtenden und paränetischen Ruhepunkten, wobei alles Gelehrte außerhalb bleibt“. Aber gerade das Charakteristische und historisch Interessante an der Spangenberg'schen Arbeit tritt auch in dieser Charakteristik wenig hervor: das ist fürs Erste die Veranlassung: das Bewußtsein, daß es der Brüder Schuldigkeit sei, in diesen bedenklichen Zeiten, da Viele sich kein Gewissen machen die Bibel schändlich zu verdrehen, vor aller Welt zu bezeugen, daß sie sich des Evangelii von Christo nicht schämen; zweitens das Verhältniß der *fides fratrum* zu den kirchlichen Bekenntnissen, indem die Schrift kein neues Bekenntnis sein soll, sondern ausdrücklich sich beruft auf die Augustana. auf die heil. Schrift und die von Luther entworfenen torgauischen Artikel; drittens endlich die Methode, indem der Verfasser erklärt, in allen Materien nur das

was die Schrift davon sagt, in einer ungezwungenen Ordnung, die der Einfachheit nicht widerstrebt, möglichst mit den Worten der Schrift wiedergeben zu wollen. Darin also, daß hier der orthodoxen Schuldogmatik wie der modernen Aufklärungs- und Auflösungstheologie mit klarem Bewußtsein eine einfältige, an das Schriftwort und die reformatorischen Grundgedanken sich anlehrende Darstellung des Lehrbegriffs der christlichen Gemeinde gegenüber gestellt wird, liegt bei aller Anspruchslosigkeit der äußeren Gestalt der geschichtliche Werth und die zukunftsvolle Bedeutung der Spangenberg'schen *Idea fidei fratrum* vom Jahr 1778—79. Wie diese Schrift selbst auf das Hauptbekenntnis der Reformation zurückweist, so ist sie andererseits ein, wenn auch noch unvollkommenes Vorbild der Schrifttheologie des neunzehnten Jahrhunderts, eine Hinweisung auf die Aufgabe der evangelischen Theologie, das Verständniß der christlichen Wahrheit mit Beseitigung alles scholastischen Ballastes vom Standpunkt der christlichen Gemeinde aus und für die Gemeinde mittelst erneuter Vertiefung in den ganzen Umfang und Zusammenhang der Schriftgedanken neu zu gestalten.

Um endlich auch noch auf ein anderes Gebiet der Wissenschaft einen orientirenden Blick hinüber zu werfen: so erinnern wir zum Schluß daran, daß am 10. Januar die gelehrten Kreise Deutschlands und Scandinaviens den hundertjährigen Todestag eines der berühmtesten Naturforscher gefeiert haben — des großen Botanikers und Systematikers Carl Linnäus, geb. 24. Mai 1707, gestorben 10. Jan. 1778 in Upsala. Wie er aus einem lutherischen Predigerhaus hervorgegangen und anfangs selbst zum Studium der Theologie bestimmt war: so hat er auch später, ähnlich seinem großen Zeitgenossen und Freund Albrecht von Haller, neben all seinem Eifer für die Entzifferung des *liber naturae* einen offenen Sinn und kindlichen Glauben für den *liber scripturae* sich bewahrt und sich nicht geschämt, den Tribut seiner Wissenschaft auf dem Altar des Herrn niederzulegen durch seine verdienstvolle Mitarbeit an einer verbesserten Bibelübersetzung, für welche er insbesondere die in der heil. Schrift vorkommenden Pflanzen- und Thiernamen festgestellt hat. Was seine fromme Mutter gelobt, hat der Sohn erfüllt, indem er nicht bloß selbst „ein Priester Gottes“ sein wollte im Tempel der Natur, sondern auch für Unzählige ein Wegweiser geworden ist, in dem *Systema naturae* und besonders den *Genera und Species plantarum*, ihrer wunderbar reichen Fülle und ihren ebenso wunderbar einfachen Ordnungen die

Herrlichkeit des Schöpfers zu erkennen. Ist ja doch die ganze wissenschaftliche und literarische Thätigkeit des schwedischen Predigersohns gleichsam nur eine große Predigt über den biblischen Text Psalm 104, 24: Herr, wie sind deine Werke so groß und viel! du hast sie alle weislich geordnet! und die Erde ist voll deiner Güter!

Wir sind zu Ende mit unseren Rückblicken! Wichtige Ereignisse haben uns schon die ersten Wochen des Jahres 1878 wieder gebracht; wichtige Fragen harren in nächster Zeit ihrer Entscheidung! Es sind im Grunde dieselben Fragen, von denen die Menschheit, soweit ihre Erinnerung rückwärts reicht, — dieselben, von denen insbesondere die Christenheit, seit in Christo die „Fülle der Zeit“ gekommen, immer und immer wieder bewegt ward: nur daß jedes Jahrhundert, jede Religion, jedes philosophische oder unphilosophische System dieselben wieder in anderer Weise formulirt. Was ist Wahrheit? heißt die Frage bei den Einen. Wo ist das Ziel? was ist das höchste Gut? der Weg zur Glückseligkeit? bei den Anderen. Woher das Uebel? haben die Dritten gefragt. Wann kommt das goldene Zeitalter? die Vierten. Andere fragen: wann kommt das Reich Gottes? der Sieg der Kirche über die Welt? der ewige Frieden? die Herrschaft der Vernunft? der Sieg der Cultur über die Natur und Unnatur?

Für den Christen heißt die Frage, auf die Alles ankommt: was muß ich thun, daß ich selig werde? Und wer dieser Frage Lösung gefunden: für den sind alle andere Fragen offene, die ihre richtige Lösung sicher finden werden, wenn es Zeit ist, -- sei es im Jahre 1878 — oder später! Wir können warten!

Nach uns kommt die Sintfluth! so lautete die Losung vor hundert Jahren bei den großen Geistern der Aufklärung, am Vorabend der Revolution, in den Tagen Voltaire's und Rousseau's. Und wie Viele gibt es in unseren Tagen, die offen oder insgeheim jenes traurigste aller Bekenntnisse nachsprechen, nachdem sie alle anderen „Bekenntnisse“ als nicht mehr zeitgemäß über Bord geworfen. Wir aber wissen: post diluvium Deus! Nach dem Chaos, dem der Zeitgeist bewußt oder unbewußt zusteuert, kommt der Geist Gottes, der Alles neu macht! Denn Christus vincit, Christus regnat, Christus imperat! oder wie der evangelische Wahlspruch lautet: Verbum Domini Manet In Aeternum, oder wie das altchristliche Symbol: *ΙΧΘΥΣ* und *In Hoc Signo Vinces*.

Des Josephus Zeugnisse über Christus und Jakobus, den Bruder des Herrn,

erörtert von Dr. Karl Wieseler, Professor in Greifswald

Die Aussagen des fast gleichzeitigen jüdischen Geschichtschreibers Josephus über Christus und seinen Bruder Jakobus haben von jeher ein großes Interesse erregt, theils um ihres hochwichtigen Gegenstandes willen, theils um daraus die Art und Glaubwürdigkeit, sowohl der Evangelienchriften als auch des Josephus selber zu erkennen. Wenn sie echt sind, so sind sie zugleich die ältesten eingehenderen Zeugnisse über Christus und das Christenthum, welche wir aus dem Munde eines nichtchristlichen und dazu dem Volke, in welchem Christus erschienen ist, angehörigen Schriftstellers besitzen. Obwohl sie in vielen ¹⁾ Schriften behandelt wurden, so sind doch bis in die neueste Zeit die verschiedensten Urtheile über sie ausgesprochen. Deshalb mag es mir verstattet sein, da man neuerdings von dem richtigen Wege immer mehr abzukommen scheint, eine von mir schon lange gehegte Ansicht über sie zu entwickeln und zu begründen.

Als Einleitung zu unserer Untersuchung erörtern wir das Zeugniß des Josephus über den Täufer Johannes, dessen Echtheit mit Recht fast von Niemand bezweifelt ward. Nachdem Josephus die Niederlage des Heeres des Herodes Antipas im Kampfe mit seinem Schwiegervater Aretas, welcher ihm wegen der Verstoßung seiner Tochter zürnte, berichtet hat, schreibt er Ant. 18, 5. 2: „Etlichen Juden schien das Heer des Herodes von Gott vernichtet zu sein,

¹⁾ Die älteren Schriften sind meistens abgedruckt in Haverkamps Josephus tom. II Appendix p. 187 sqq.; dann Heinichen in seiner Ausgabe von Eusebius hist. eccles. tom. III. (1828), Excurs. I. p. 331 sqq. Wieseler, Lehrbuch der Kirchengeschichte Bd. I. 1. (1. Ausg.) S. 81 ff., Ernst Gerlach, die Weissagungen des Alten Testaments in den Schriften des Flavius Josephus und das angebliche Zeugniß von Christo. 1863. Schürer, Neutestamentliche Zeitgeschichte S. 286 ff.

welcher ganz mit Recht wegen Johannes, der als Täufer zubenannt wird (τοῦ ἐπιβαλουμένου Βαπτιστοῦ), gestraft werde. Denn diesen tödtet Herodes, einen guten Mann, welcher den Juden befahl, Tugend übend und der Gerechtigkeit gegen einander und der Frömmigkeit gegen Gott sich befleißigend sich der Taufe zu unterziehen: denn so erscheint auch die Taufe Gott angenehm, nicht, damit die, welche getauft würden, etliche Sünden freibäten, sondern damit der Leib geheiligt würde, weil ja die Seele schon vorher durch Gerechtigkeit gereinigt ward. Und da die Anderen sich zusammenschaarten (denn sie wurden durch das Anhören seiner Rede auf's höchste erregt), so fürchtete Herodes, daß seine so sehr große Ueberredungskraft die Leute zum Abfall brächte (denn sie schienen nach seinem Rath Alles thun zu wollen), und hielt es für weit besser, ehe eine Neuerung von ihm ausginge, zuvorkommend ihn zu tödten, als daß er nach geschehener Revolution in eine bedenkliche Lage versetzt Neue empfinde. Er nun ward wegen Argwohn des Herodes (ὑποψία τῇ Ἡρώδου) gefesselt nach Machärus, der vorhin genannten Feste, gebracht und hier getödtet; den Juden aber schien es, daß, um jenen zu strafen, der Untergang über sein Heer gekommen sei, da Gott dem Herodes zürnte.“

Bei der Vergleichung dieser Worte des Josephus mit unseren Evangelien leuchtet sofort ein, daß er einerseits durchaus unabhängig von ihnen geschrieben hat und doch andererseits in manchen Punkten merkwürdig mit ihnen übereinstimmt; ferner, daß er kein Christ¹⁾, wie Manche behauptet haben, gewesen sein kann, weil er sonst über die Taufe des Johannes besser unterrichtet sein und auch Johannes bestimmt als den Vorläufer Jesu bezeichnen würde.

Josephus weiß, daß Johannes den Beinamen des Täufers hatte, daß er taufte, ein Prediger der Gerechtigkeit war und durch seine kräftigen Worte großen Einfluß auf das jüdische Volk besaß, daß Antipas ihn, obwohl er ein guter Mann war, hinrichten ließ, und zwar, wie er den Bericht der Evangelien ergänzend hinzufügt, in

1) Daß er auch nach seiner Gefangennahme Jude geblieben war, bezeugt Josephus selber Bell. Jud. 6, 2. 1. Vgl. Origenes comment. ad Mathaeum 13, 55 (III. p. 16. Lommatsch) τὸν Ἰησοῦν ἡμῶν οὐ καταδεξάμενος εἶναι Χριστόν, contr. Celsum I. c. 47, ἀπιστῶν τῷ Ἰησοῦ ὡς Χριστῷ. Hier citirt Origenes auch die Stelle des Josephus über den Täufer, welche er also auch vorgefunden hat. Dafür, daß Josephus in Jesus den Messias nicht habe finden können, weist Gerlach a. a. O. S. 99 ff. mit Recht auf seine Erwartung eines irdischen Messiasreichs hin, auf seine Hoffnung eines mächtigen weltlichen Königs, zu welcher das Kreuz Jesu nicht stimmte.

der Feste Machärus, daß seine Hinrichtung als ein Unrecht betrachtet und die einige Zeit darnach eintretende Besiegung seines Heers durch Aretas von einigen Juden als ein Gottesgericht angesehen ward. Dagegen motivirt er die Hinrichtung des Täufers anders, als die Evangelisten thun. Herodes tödtete ihn nach seiner Angabe aus Argwohn, weil er eine politische Neuerung von ihm befürchtete. Mit letzterer ist von Josephus höchst wahrscheinlich auf des Täufers Predigt von der Nähe des Himmelreichs oder des Messiasreichs hingewiesen. Antipas dachte bei diesem, wie die meisten Juden, an ein irdisches Messiasreich, mit welchem der damalige politische Zustand des jüdischen Volks allerdings nicht fortbestehen konnte. Die Synoptiker (Marc. 6, 17 ff. Matth. 14, 3 ff. vgl. Luk. 3, 19. 20) leiten die Hinrichtung des Täufers aus seiner Ungnade bei Antipas und namentlich bei der Herodias ab, welche, während ihre beiderseitigen betrogenen Gatten noch lebten, eine blutschänderische Ehe eingegangen hatten, die er ohne Ansehen der Person strafte, was sicherlich auch die Haupttriebfeder des blutigen Verfahrens des Antipas war.

Weshalb hat Josephus, welcher an einem andern Orte Ant. 18, 5. 4. das Ungesekmäßige jener Ehe selber anzeigt, dieses Motiv des Antipas unerwähnt gelassen? Vielleicht, weil er es nicht kannte, vielleicht aber auch, weil er es verschweigen wollte, sei's aus Rücksicht gegen die Herode, oder weil er im Punkte der Ehe selber kein gutes Gewissen ¹⁾ hatte. Jedenfalls hat wohl Antipas selber den politischen Grund seiner Handlungsweise besonders hervorgehoben, um die Hinrichtung des gefeierten Bußpredigers nicht als einen Akt persönlicher Rache erscheinen zu lassen. — Bis soweit zeigt sich Josephus, welcher beim Beginne des jüdischen Krieges Statthalter in Galiläa gewesen war, im Allgemeinen gut unterrichtet; er irrt aber in der Bestimmung der Bedeutung der Johannestaufe. Diese soll nicht die Vergebung einiger Sünden vermitteln (wie die alttestamentlichen Schuld- und Sündopfer), sondern zur Heiligung des Leibes dienen, weil ja die Seele durch Gerechtigkeit schon vorher gereinigt ward (*μη ἐπὶ τινῶν ἁμαρτιῶν παραιτήσῃ χρωμένων, ἀλλ' ἐφ' ἁγνείᾳ τοῦ σώματος, ὅτε δὴ καὶ τῆς ψυχῆς δικαιοσύνη προεκεκαθαυμένης*). Josephus kam zu dieser irrthümlichen Auffassung der johanneischen Taufe, vor welcher ihn eine Bekanntschaft mit den synoptischen Evangelien hätte bewahren können, wahrscheinlich

¹⁾ Vgl. Joseph. vit. 75 u. 76. Bell. Jud. 5, 9. 4.

durch Vergleichung des jüdischen Essäismus, welchem er nach Joseph. vit. § 2 eine Zeit lang früher selber gehuldigt hatte. Die Essäer nämlich hatten tägliche Waschungen zur Heiligung nach Joseph. bell. Jud. 2, 8. 5. Auch Vanus, bei welchem Josephus drei Jahre war und welcher durch seinen Wüstenaufenthalt und seine Ascese an den Täufer erinnert, hatte solche Waschungen. Ueber ihn schreibt Josephus: καὶ μηδὲ τὴν ἐντεῦθεν (von den drei jüdischen Sekten) ἐμπερίαν ἱκανὴν ἐμμενέει νομίσας εἶναι, πυθόμενός τινα Βαροῦν ὄνομα κατὰ τὴν ἐρημίαν διατρέξαι, ἐσθῆτι μὲν ἀπὸ δένδρων χρώμενον, τροφὴν δὲ τὴν αὐτομάτως φρομένην προσφερόμενον, ψυχροῦ δὲ ὕδατι τὴν ἡμέραν καὶ τὴν νύκτα πολλάκις λουόμενον πρὸς ἀγνείαν, ζήλωτις ἐγενόμην αὐτοῦ. Vgl. auch Clement. homil. 11, 28.

Nachdem wir uns im Vorhergehenden überzeugt haben, daß das Zeugniß des Josephus über den Täufer von ihm selber herrührt, wenden wir uns zu seinem Zeugniß über Christus Ant. 18, 3. 3. Wir lassen hier des Josephus Worte folgen, indem wir zugleich die von Gieseler a. a. O. angenommenen Interpolationen bemerklich machen: Ἦνεται δὲ κατὰ τοῦτον τὸν χρόνον Ἰησοῦς, σοφὸς ἄνθρωπος, [εἰ γὰρ ἄνθρωπος ἀντὶν λέγειν χρή. Ἦν γάρ] παραδοξίων ἔργων ποιητής, [διδάσκαλος ὠθηρόων τῶν ἰδούῃ τάληθῃ δεχομένων] καὶ πολλοὺς μὲν τῶν Ἰουδαίων, πολλοὺς δὲ καὶ ἀπὸ τοῦ Ἑλληνικοῦ ἐπηρεάζειτο. [Ὁ Χριστὸς οὗτος ἦν.] Καὶ αὐτὸν ἐνδείξει τῶν πρώτων ἀνθρώπων παρ' ἡμῶν σταυροῦ ἐπιτετιμωκότος Πιλάτου οὐκ ἔξεπαύσαντο οἱ γὰρ προῦτον αὐτὸν ἀγαπήσαντες. [Ἐφάνη γὰρ αὐτοῖς τρίτην ἔχων ἡμέραν πάλιν ζῶν, τῶν θείων προφητῶν ταῦτά τε καὶ ἄλλα μύρια περὶ αὐτοῦ θαυμάσια εἰρηζότων.] Εἰσέτι τε νῦν τῶν χριστιανῶν ἀπὸ τοῦδε ὀνομασμένων οὐκ ἀπέλιπε τὸ φῶλον. Wesentlich ¹⁾ ebenso oder doch mit den Sinn nicht berührenden kleinen Aenderungen sind die Worte des Josephus zuerst von Eusebius hist. eccl. 1, 11. demonstr. evang. 3, 5 und dann von Andern wiederholt.

Die Worte εἰ γὰρ ἄνθρωπος ἀντὶν λέγειν χρή, ὁ Χριστὸς οὗτος ἦν und ἐφάνη γὰρ αὐτοῖς τρίτην ἔχων ἡμέραν . . . εἰρηζότων können augenscheinlich von Josephus nur herrühren, wenn er Christ war, was Einige auch angenommen haben. Da diese Voraussetzung nach S. 87 aber durchaus unzulässig ist, so bleibt nur die Annahme übrig, daß das Zeugniß des Josephus über Christus, wie es unsere gegen-

¹⁾ Vgl. darüber und über die unbedeutenden Varianten bei Josephus und seinen Nachfolgern G. Gerlach, a. a. O., S. 90 ff.

wärtigen Handschriften enthalten, entweder ganz oder theilweise als unecht anzusehen ist. In letzterem Falle erhebt sich die Frage, ob sich die ursprünglichen Bestandtheile desselben oder wenigstens ihr wesentlicher Sinn noch feststellen lassen. Einer der ansprechendsten Versuche, den ursprünglichen Text des Josephus durch Annahme von Interpolationen herzustellen, ist der oben verzeichnete Versuch Gieseler's. Es ist unseres Erachtens kein Fortschritt zum Bessern, wenn neuere Gelehrte, welche die Thatsächlichkeit eines Zeugnisses des Josephus über Christus annehmen, wie Ewald ¹⁾ und Paret in seinem sonst lesenswerthen Artikel über Josephus in Herzog's Realencyclopädie für protest. Theologie und Kirche Bd. 7, S. 27 ff., einige wenige Worte des Zeugnisses für echt erklären und im übrigen den Josephus ursprünglich den entgegengesetzten Sinn aussprechen lassen, daß Jesus ein *πλάτος* oder Goet gewesen sei. Noch weniger läßt es sich billigen, wenn nach dem Vorgange von Eichstädt jetzt öfter, z. B. von Neuß, Ernst Gerlach, Reim, Schürer, Hase ²⁾ und Immanuel Bekker in seiner Ausgabe des Josephus, das ganze Zeugniß des Josephus über Christus für unecht erklärt wird. Als Spiegelbild für solche, welche aus sogenannten innern Gründen, ohne von Exegese und den dazu nöthigen Kenntnissen sowie von historisch-kritischer Methode viel zu wissen, historische Dinge entscheiden, führe ich Cramer in seiner Bearbeitung des discours sur l'histoire universelle von Bossuet (Schaffhausen 1775) Bd. 2, S. 396 ff. an, welcher in beredter Weise darthut, daß Josephus, weil er kein Christ werden wollte, hätte schweigen müssen, damit er weder für einen Kügner noch für

¹⁾ Geschichte des Volks Israel, Bd. 5 (2. Ausg.), S. 120 ff. Ewald klingt der Satz *καὶ αὐτὸν ἐνδείξει-ἀγαπήσartes* mit Recht ganz in Josephus Weise und auch *τὸ πῦλον* im letzten Satze, vgl. contr. Apion. 2, 11. Paret findet nach ältern Vorgängern in der Erzählung des Josephus Ant. 18, 3. 4, welche sich gleich anschließt, zugleich die früheste Spur der jüdischen Lasterung gegen Jesum als Sohn der Panthera. Allein die Erzählung § 4 von der Vertreibung der Hiespriester aus Rom mit ihrem Anlaß ist nicht eng mit dem Vorgehenden, sondern mit § 5 zu verbinden, wo die damalige nach Tac. Ann. 2, 85, Suet. Tib. 36 gleichzeitige Vertreibung der Juden aus Rom mit ihrem Anlaß berichtet wird, wie schon aus dem sondernden Eingange *καὶ ὑπὸ τοῖς αὐτοῖς χρόνοις* § 4 hätte erschlossen werden können. Und wie versteckt würde Josephus eine solche Lasterung Jesu angedeutet haben! Das Richtige darüber hat Ewald a. a. O., S. 58.

²⁾ Hase in seiner Geschichte Jesu (1876) S. 75 zaudernd, nachdem er früher Gieseler zustimmte.

einen Unverschämten gehalten werden möchte. Denn Josephus, ein sehr vernünftiger Mann, hätte eine unverschämte Stirn haben müssen, wenn er die Wunder Jesu Christi mit eben der Aufrichtigkeit, mit welcher die Apostel sie erzählt haben, erzählt hätte, um sie dann für Kleinigkeiten oder für Wirkungen der Zauberei auszugeben.

Das scheint in der That keinem Zweifel zu unterliegen, daß Josephus sich über Christus als Stifter der Christen wirklich geäußert hat, mithin das ganze Zeugniß desselben über Christus schwerlich unecht sein kann. Die Behauptung von Eichstädt, daß dieses Zeugniß den Zusammenhang bei Josephus unterbreche¹⁾, ist von Heinichen a. a. O. p. 335 sqq. bereits hinreichend widerlegt. Ich füge hinzu, daß Josephus Ant. 18, 3. 1—3 die Geschehnisse berichtet, welche unter dem Kaiser Tiberius (Ant. 18, 2. 2), als Pontius Pilatus Landpfleger war, die Juden in Palästina betrafen, dagegen Ant. 18, 3. 5 mit dem Eingange über die Ijisprister Ant. 18, 3. 4, worüber S. 90 Not., zu vergleichen ist, auf die Geschehnisse der Juden in Rom unter Tiberius sich bezieht und, wie aus Tac. Ann. 2, 85 erhellt, in das Jahr 19 n. Chr. zurückgreift, sich also zeitlich an Ant. 18, 2. 5 unmittelbar anschließt, wo der ebenfalls 19 n. Chr. fallende Tod des Germanikus erzählt wird.

Daß Josephus in seinen Antiquitäten über Jesus, den Stifter des Christenthums, wirklich gehandelt hat, ergibt sich aus folgenden Gründen. Es ist höchst unwahrscheinlich, daß Josephus, welcher über Johannes den Täufer, wie wir sahen, und über obskure Pseudomessiasse berichtet hat, nicht über den weit bekannteren und angeseheneren Stifter des Christenthums und dessen blutiges Ende berichtet haben sollte. Doch abgesehen von anderweitigen Erwähnungen ist es ferner an sich kaum denkbar, daß Josephus in seinen Antiquitäten nach der ganzen Beschaffenheit dieses Werks über Christus geschwiegen haben sollte, da es für Nichtjuden (Ant. prooem. § 2 u. 20, 11) im 13. Jahre Domitians oder 93—94 n. Ch. in Rom geschrieben ist, wo seit der Neronischen Christenverfolgung im Jahre 64 n. Ch., wie wir aus Tacit. Ann. 15, 44, Sueton. Nero 16 und andern Dokumenten sehen, die Christen allgemeines Interesse erregten, so daß die dortigen Leser in diesem Werke mit Recht namentlich eine Äußerung

¹⁾ Nur beiläufig erwähne ich das auf der andern Seite ernstlich geltend gemachte Argument, daß, weil nach Josephus Ant. 20, 11. 2 seine Antiquitäten 60000 Stücken enthalten, kein etwas größerer Zusatz in den Text hätte kommen können, ohne daß es bemerkt und deshalb unmöglich geworden wäre.

über Christus, den Gründer des Christenthums, erwarten konnten. Ueberdies war der 37 n. Ch. geborene Josephus in Palästina ohne Zweifel mit den Christen in unmittelbare Berührung gekommen. Man hat mit Unrecht dagegen auf einen andern gleichfalls zeitgenössischen jüdischen Schriftsteller Justus von Tiberias hingewiesen, welcher nach Photius cod. 33 Christum ebenfalls nicht erwähnte. Allein dieser verfaßte nach Josephus vit. § 9 u. § 65 eine Parteisschrift über den gegen die Römer zur Zeit des Vespasian und Titus geführten jüdischen Krieg; die Uebergehung der Person Christi in diesem Werke kann so wenig auffallen wie ihre Uebergehung in dem jüdischen Kriege des Josephus, zumal Justus auch nicht für römische Leser geschrieben hat. Durchaus anders verhält es sich mit den jüdischen Antiquitäten des Josephus, welche die Geschichte der Juden von Erschaffung der Welt bis zum Jahre 66 n. Ch. umfassen, also ihrem Plane nach auch die Geschichte der Juden zur Zeit des Kaisers Tiberius darstellen. Ferner, wenn Josephus Ant. 20, 9. 1 den Jakobus, um ihn zu charakterisiren, als Bruder „Jesu, welcher Christus genannt wird“ bezeichnet, also den Lesern als seinen Lesern bereits bekannt voraussetzt, so konnte er das nur thun, weil er früher in seinem Werke, eben an unserer Stelle, über Christus ausdrücklich gehandelt hatte. Es ist folgerichtig, aber ein, wie wir später sehen werden, durchaus nicht zu rechtfertigender Gewaltstreich, wenn Einige wie Schürer nach dem Vorgange von Credner, welcher sich in die Chronologie nicht finden kann, auch das Zeugniß über Jakobus dem Josephus absprechen wollen.

Zu diesen, wie mir scheint, zwingenden inneren Gründen für die Annahme, daß Josephus in seinen Antiquitäten sich über Christus geäußert hat, kommt nun noch das äußere Faktum, daß alle Handschriften des Josephus ein solches Zeugniß bieten. Die Echtheit unserer Stelle, welche man seit Eusebius gern in apologetischem Interesse verwerthte, ist erst im sechszehnten Jahrhunderte ganz oder theilweise bestritten. Man sagt aber, indem man die älteste Handschrift des Josephus in das elfte Jahrhundert setzt, da nur Christen die Schrift des Josephus fortgepflanzt hätten, so hätte sich eine Christus verherrlichende Stelle leicht in alle unsere Handschriften verbreiten können. Allein durch eine solche abstrakte Möglichkeit werden die äußern und jene innern Gründe, welche die Annahme einer Aeußerung des Josephus über Christus erhärten, keineswegs widerlegt. Es erzieht sich daher zunächst, daß Josephus sich zwar über den Stifter

des Christenthums ausgesprochen hat, daß aber unsere Stelle wegen ihrer oben erörterten sonstigen Beschaffenheit durch Glossen oder sonst wie abgeändert sein muß. Diese Abänderung muß schon frühzeitig geschehen sein, denn Eusebius bald nach dem Anfange des vierten Jahrhunderts hat sie bereits. Origenes hat dagegen, was mit Unrecht geleugnet ist, ich aber später zeigen werde, zwar auch ein Zeugniß des Josephus über Christus gekannt und berücksichtigt, aber noch nicht das unsere, er beweist also die von uns behauptete spätere Abänderung seines ursprünglichen Zeugnisses in christlichen Kreisen.

Diesenigen, welche die ganze Stelle dem Josephus absprechen, nehmen an und müssen annehmen, daß sie ganz und gar einen christlichen Ursprung hat. Es läßt sich aber leicht zeigen, daß das nicht der Fall ist; daß sie nur theilweise eine christliche Hand verräth, daß diese sich aber an eine nichtchristliche Grundlage, welche sich nach S. 90 Not 1 auch durch ihren Stil als die des Josephus darstellt, möglichst anschließt oder leicht ändert. Einem Christen nach dem ersten Jahrhundert konnte es gar nicht einfallen, Jesus als *σοφὸς ἀνὴρ* zu bezeichnen, er würde ihn *θεός* oder *υἱὸς τοῦ θεοῦ* genannt haben. Da aber jener Ausdruck einmal gebraucht war, so läßt der Corrector ihn stehen, sucht ihn aber möglichst unschädlich zu machen, indem er die Worte *εἰ γὰρ ἀνδρα αὐτὸν λέγειν χορὴ* hinzufügt. Zu dem Kreuzestode Christi fügt er in dem oben von uns eingeklammerten Satz *ἐφ' ἣν γὰρ αὐτοῖς . . . ἐξηκότων*, wo auch schon das nicht recht passende γὰρ die Rath anzeigt, die Auferstehung Christi und andere Wunder als Erfüllung der alttestamentlichen Weissagung hinzu. Wie hätte ferner ein Christ, welcher unsere Evangelien kannte, schreiben können, daß Jesus nicht bloß viele Juden, sondern auch viele Griechen (*πολλοὺς δὲ καὶ ἀπὸ τοῦ Ἑλληνικοῦ*) zu sich herüberzog, da dieser sich bekanntlich fast ausschließlich an Juden wandte. Aber ein Nichtchrist wie Josephus, welcher sich auch beim Täufer einige Irrthümer zu Schulden kommen läßt, konnte in einer Zeit, wo schon so viele Griechen zum Christenthum bekehrt waren, leicht jene Ansicht hegen. Ebenso würde ein Christ schwerlich unterlassen haben, neben der Weisheit Christi auch seine Gerechtigkeit, welche Josephus selbst an dem Täufer rühmt, hervorzuheben. Ferner passen auch die Schlußworte, daß das Geschlecht der Christen „bis jetzt noch“ fort-dauere, nicht im Munde eines Christen, welcher an der ewigen Dauer der christlichen Kirche nicht zweifelt. Mit einem Worte, es ergibt sich uns die S. 89 angezeigte Interpolationshypothese

Wieseler's als richtig ¹⁾, nur mit den beiden Modificationen, daß auch die Worte *διδάσκαλος ἀνθρώπων τῶν ἰδοντῶν ἑλληθῆ δεχομένων* und *Ὁ Χριστὸς οὗτος ἦν* für echt zu halten sind, aber für *ἦν* an der letztern Stelle *ἔλεγτο* geschrieben werden muß.

Eine allerdings nicht unwesentliche Modification der Wieseler'schen Annahme ist unsere Behauptung, daß *ὁ Χριστὸς οὗτος ἔλεγτο* zu schreiben und *ὁ Χριστὸς οὗτος ἦν* nicht bloß einfach zu streichen sei. Der Umstand, daß Wieseler den ganzen Satz als Glosse betrachtete und folgerecht auch die Stelle über Jakobus, den Bruder Jesu, welcher Christus heißt, Ant. 20, 9. 1, war unstreitig der Hauptgrund, warum die Interpolationshypothese, wie er sie aufstellt, in jüngster Zeit weniger Anhänger gefunden hat. Denn es läßt sich aus dem Texte selber leicht zeigen, daß dort ein ähnlich lautender Satz gestanden haben muß. Dies erhellt aus den sonst sinnlosen Schlussworten der Stelle: *Ἐσέτι τε νῦν τῶν Χριστιανῶν ἀπὸ τοῦδε ὄνομασμένων οὐκ ἀπέλιπε τὸ πῶλον*. Die Christen wurden nach dem vorerwähnten Jesus benannt, folglich muß letzterem vorher der Name Christus beigelegt sein. Wir schreiben daher für *ἦν*, welches der Nichtchrist Josephus nicht sagen konnte, einfach *ἔλεγτο*, was auch durch die Worte des Josephus selber in der Stelle über Jakobus *τὸν ἀδελφὸν Ἰησοῦ τοῦ λεγομένου Χριστοῦ* bestätigt wird. Nur bei unserer Annahme wird auch der Kreuzestod Jesu wirklich motivirt, während vorher nur Gutes von ihm ausgesagt ist. Daß Jesus sich selber für den Messias ausgab und von seinen Anhängern so genannt wurde, das verdiente nicht bloß nach der Ansicht der jüdischen Optimaten, die dieses sein Verbrechen zur Anzeige brachten, sondern auch nach des Josephus Meinung den Tod. Bei letzterem war sicherlich sein hier abichtlich hervorgehobener Kreuzestod und zugleich seine ganze niedrige Erscheinung der Beweis, daß er der geweissagte Messias nicht sei. Die Richtigkeit unserer Correctur des *ἦν* läßt sich aber auch noch aus dem Gebrauch der Stelle des Josephus bei Hieronymus und Origenes, welche einen weit älteren Text des Jo-

¹⁾ Gerlach, welcher die ganze Stelle als eingeschoben ansieht, sieht sich wegen der Einsicht, daß ein Christ so seine christliche Ueberzeugung nicht ausgedrückt haben könne, a. a. O., S. 109 zu der Annahme bewogen, „daß sie von einem Christen geschrieben sei in der Absicht, sie als von Josephus herührend erscheinen zu lassen.“ Dieser hätte dann aber seine Sache möglichst schlecht gemacht. Wie hätte er z. B. den Josephus sagen lassen können: dieser war der Messias.

sephus als unsere verhältnismäßig jungen Handschriften desselben repräsentiren, nachweisen. Hieronymus schreibt de illustr. viris XIII.: Eodem tempore fuit Jesus, vir sapiens, si tamen virum oportet eum dicere. Erat enim mirabilium patrator operum et doctor eorum, qui libenter verum suscipiunt; plurimos quoque tam de Judaeis quam de gentibus sui habuit sectatores et credebatur esse Christus. Cumque invidia nostrorum principum cruci Pilatus addixisset, nihilominus qui eum primum dilexerant perseverarunt. Apparuit enim iis tertia die vivens, haec et multa alia mirabilia carminibus prophetarum de eo vaticinantibus. Et usque hodie Christianorum gens ab hoc sortita vocabulum non defecit. Bei der sonst genauen Wiedergabe des Josephischen Textes, wie wir ihn jetzt in den Handschriften lesen, von Seiten des Hieronymus kann kein Zweifel sein, daß dieser an unserer Stelle noch nicht das bloße ἦν las. Wenn H. Vog (bei Berlach a. a. O. S. 98) deshalb die Lesart ἐπιστεύετο δὲ εἶναι Χρ. vermuthet ¹⁾, so hat er den Hieronymus nur buchstäblich wiedergegeben. Nach dem Texte des Josephus empfiehlt sich, wie wir S. 94 sahen, namentlich auch wegen der Worte Χριστιανῶν ἀπὸ τοῦδε ὀνομασμένων, eher die Annahme, daß Hieronymus nicht ἐπιστεύετο oder ἐνομίζετο, sondern ἐλέγετο gelesen hat, obwohl es schließlich auf das eine oder andere dieser Worte nicht ankommt. In der That konnte Hieronymus ὁ Χριστὸς οὗτος ἐλέγετο lateinisch kaum besser und genauer wiedergeben, als er gethan hat. Hätte er etwa wörtlicher gesagt: Christus hic appellabatur, so würde, was im Griechischen durch den Artikel ὁ vor Χριστός ausgedrückt werden konnte, nicht angedeutet sein, daß Christus hier nicht ein bloßer Name, sondern Würdenname (Messias) ist, aus welchem Grunde ja auch allein der Kreuzestod über ihn verhängt ward.

Auch Origenes hat das Zeugniß des Josephus über Christus gelesen, aber wahrscheinlich noch in der ursprünglichen Form und jedenfalls ohne das ἦν an der Stelle des ἐλέγετο. Diejenigen, welche die Unechtheit der ganzen Stelle bei Josephus behaupten, bringen für die vermeintliche Unbekanntschaft des Origenes mit ihr weiter keinen Beweis bei, als daß dieser noch nicht den interpolirten Text der Josephischen Handschriften gekannt hat. Origenes, welcher die Zeug-

¹⁾ Renan liest für ἦν, wie ich nachträglich sehe, ἐνομίζετο; siehe dessen Schrift, les évangiles et la seconde génération chrétienne (1877) p. 248.

nisse des Josephus über den Täufer und Jakobus, den Bruder Jesu, benutzt, konnte sein Zeugniß über Jesum, wie es ursprünglich lautet, in der Vertheidigung des Christenthums einem Celsus gegenüber nur nebenher berücksichtigen. Daß er in demselben die Worte: „dieser war der Messias“ nicht gelesen haben kann, ergiebt sich aus c. Celsum 1, 47, wo er, nachdem er das achtzehnte Buch der jüdischen Antiquitäten des, wie er absichtlich sagt, weil er über Beide handelt, nicht lange nach Johannes und Jesus lebenden Josephus mit Bezug auf den Täufer citirt hat, den Josephus ἀπιστιῶν τῷ Ἰησοῦ ὡς Χριστῷ nennt. Daß Origenes die ἀπιστία des Josephus aus dessen Zeugniß über Jesus im achtzehnten Buche der Antiquitäten ersehen hat, indem er hier ὁ Χριστὸς οὗτος ἐλέγετο las, scheint auch aus den Schlußworten c. Celsum 1, 48 hervorzugehen: οὐδὲ γὰρ συνάπτουσι τὸν Ἰωάννην οἱ Ἰουδαῖοι τῷ Ἰησοῦ καὶ τὴν Ἰωάννου τῇ τοῦ Ἰησοῦ κολάσει, da unter den Ἰουδαῖοι wenn nicht allein, so doch vorzugsweise der Kap. 47 ausdrücklich erwähnte Josephus zu verstehen ist. Origenes will hier nämlich den Celsus damit lächerlich machen, daß er seinen Juden den Täufer als einen der mit Jesu Bestraften (ἐνα τῶν μετὰ σοῦ κεκολασμένων) bezeichnen läßt, da die Juden Johannes nicht mit Jesus und seine Bestrafung nicht mit der Bestrafung Jesu verbanden. In der That hat der Jude Josephus in auffallender Weise nicht bloß an verschiedenen Orten und in verschiedenem Zusammenhange über Johannes und Jesus, über jenen Ant. 18, 5. 2, über diesen Ant. 18, 3. 3 berichtet, sondern auch den innern Zusammenhang zwischen ihnen aufgehoben, z. B. selbst verschwiegen, daß der Täufer Jesum taufte, worauf auch Origenes c. Celsum Kap. 47 (im Anfang) hindeutet. Es erklärt sich dies daraus, daß Josephus die Hinrichtung des Täufers als einen ungerechten Gewaltakt des Antipas mißbilligte, die Hinrichtung Jesu aber mit den jüdischen Obersten billigte, weil er sich für den Messias erklärt hatte. Endlich erhellt auch noch aus den Worten des Origenes Commentar. in Matth. 13, 55 ff., opp. ed. Lommatzsch III. p. 16, wo er über Josephus sagt, τὸν Ἰησοῦν ἡμῶν οὐ καταδέξιμος εἶναι Χριστόν, daß er einerseits sein Zeugniß über Jesum kannte, wie er ja auch sein Zeugniß über Jakobus, welches sich darauf zurückbezieht, citirt, und andererseits das ἡν bei ὁ Χριστὸς οὗτος nicht gelesen hat.

Meine zweite, nicht so wesentliche Modification der Wieseler'schen Ansicht ist die, daß ich die Worte des Josephischen Zeugnisses über Christus διδάσκαλος ἀνθρώπων τῶν ἡδονῇ, τἀληθῇ διχομένων für

ursprünglich halte. Wenn Jesus ein Lehrer von Menschen, welche das Wahre gern annehmen, genannt wird, so ist damit Nichts ausgesagt, was nicht ein Nichtchrist, welcher ihn als menschlichen Lehrer hoch stellte, hätte sagen können. Ein Christ würde seine Lehre wohl als absolute oder göttliche Wahrheit bezeichnet haben. Ueberhaupt wird seine Lehre weniger charakterisirt als seine Hörer und so der von uns bereits als echt erkannte Satz *καὶ πολλοὺς μὲν τῶν Ἰουδαίων . . . ἐπηρώτετο*, d. h. sein Erfolg unter Juden und Heiden motivirt. Auch syntaktisch paßt besser die Zusammenstellung *σοφὸς ἀνὴρ, παραδόξων ἔργων ποιήτης, διδάσκαλος ἀνθρώπων* κ. τ. λ., als wenn das letzte Prädikat weggelassen wird, weil man dann eher ein *καί* vor *παραδόξων ἔργων ποιήτης* erwarten sollte. Zur Geschichte stimmt dies Prädikat sehr gut, da Jesus nach den Evangelien ein anerkannt großer Lehrer war. Der Pharisäer Josephus konnte Jesum um so leichter als Lehrer anerkennen, wenn er ihn auch als Messias verwarf, da er gleichfalls ein Messiasreich, aber einen kommenden Messias erwartete ¹⁾ und gleichfalls an die Auferstehung glaubte, die auch Jesus verkündete. Aus den letzteren Gründen hat er ja auch, wie wir sehen werden, gegenüber den Sadducäern die Hinrichtung des Jakobus, des Bruders des Herrn, gemißbilligt.

Daß nicht die ganze Stelle über Christus in den Antiquitäten des Josephus eingeschoben sein kann, erkennt man endlich daraus, daß die Vertreter dieser Ansicht keinen haltbaren Grund angeben können, weshalb Josephus in dieser Schrift, deren Leser, wie wir gesehen haben,

¹⁾ Daß Josephus an der Messias Hoffnung der Juden festhielt, wissen wir aus ihm selber Ant. 10, 10 u. 11. Nur einen einzelnen alttestamentlichen *χρησμός ἀμύβολος*, *ὡς κατὰ τὸν καιρὸν ἐκεῖνον ἀπὸ τῆς χώρας τις αὐτῶν ἄρξει τῆς οἰκουμένης*, bell. Jud. 6, 5. 4 hat er, während die Juden ihn irrig von einem heimischen Herrscher (dem Messias) deutend zum Kriege wider Rom veranlaßt worden seien, aus höfischem Interesse auf Vespasian bezogen, welchem er nach bell. Jud. 3, 7. 9 das Kaiserthum vorher verkündet hatte. Nach wiederholter Erwägung finde ich jenen *χρησμός* besonders in der Bileamitischen Weissagung vom Etern aus Jakob 4. Mos. 24, 7 (LXX ἡ Ἰώγ) u. B. 17, welche die Juden gewöhnlich messianisch deuten. Der Messiasstern ward zugleich berechnet (*κατὰ τὸν καιρὸν τοῦτον*) und Josephus erwähnt kurz vorher bell. Jud. 6, 5. 3 unter den Zeichen des Krieges einen Kometen. Ferner kehrt in der Umschreibung der Weissagung Bileams bei Josephus Ant. 4 6. 4 *τὴν οἰκουμένην οἰκητήρων δι αἰῶνος ὅτε προκειμένη ἔμιν* das Wort *ἡ οἰκουμένη* wieder. Auch in dem jüdischen Kriege unter Hadrian war jener *χρησμός*, wie wir aus dem Namen des Pseudomessias Barkocheba wissen, von Bedeutung, vgl. indeß auch Dan. 9, 26 ff.

eine Aeußerung über Christus erwarten mußten, über diesen geschwiegen haben sollte. Nach unserer vorstehenden Beweisführung ihrer bloßen Interpolation ist diese Erörterung allerdings nur eine zwar nicht nöthige, aber sie vervollständigende Zugabe. Man hat ¹⁾ sein Schweigen daraus erklären wollen, daß er in sich ungewiß gewesen sei, ob er Jesum loben oder tadeln sollte. Allein ein Josephus war, wenn er zu reden hatte, im Urtheile nicht verlegen und es ist in diesem Falle bereits gezeigt, daß eine solche Verlegenheit thatsächlich nicht vorhanden war. Hase a. a. O. S. 75 meint, Josephus habe geschwiegen, um nicht die Juden und Christen in Rom zu verlegen. Allein die meisten Juden hat er bekanntlich durch seine Schriften ohne Furcht weit tiefer verlegt, und die in Rom gehassten Christen brauchte er nicht zu scheuen, auch wenn er Unrühmlicheres über Christum hätte sagen wollen, als er gethan hat. Schürer a. a. O., S. 289 sagt, Josephus wolle sein Volk in möglichst günstigem Lichte erscheinen lassen, deßhalb rede er so wenig als möglich von der messianischen Hoffnung, um nicht die Besorgnis der Cäsaren zu erregen; da er aber von Jesus nicht habe reden können, ohne der Messias Hoffnung zu gedenken, so habe er lieber geschwiegen. Allein Josephus redet auch sonst selbst von obskuren Pseudomeßiasen, zu welchen er als Nichtchrist auch Jesum gerechnet haben muß, und er brauchte sich einer Aeußerung über ihn um so weniger zu enthalten, als er gerade an seiner Person die loyale Haltung des jüdischen Volks und insbesondere der Optimatenparthei, zu welcher er selber gehörte, zeigen konnte, da Jesus auf Anklage der jüdischen Obersten von Pilatus zum Tode verurtheilt wurde.

Folgendes ist daher das ursprüngliche Zeugniß des Josephus über Christus, wie es ohne die spätern Interpolationen und Aenderungen wahrscheinlich lautete: „Es tritt um diese Zeit Jesus auf, ein weiser Mann, ein Wunderthäter ²⁾, ein Lehrer von Menschen, die das Wahre gerne annehmen; und viele von den Juden, viele aber auch von den Griechen zog er zu sich herüber. Der Christ wurde dieser genannt. Und obwohl ihn Pilatus auf Anklage der angesehensten Männer bei uns mit dem Kreuze gestraft hatte, hörten die doch nicht auf, welche ihn zuerst liebten. Und bis jetzt noch besteht das Geschlecht der nach diesem benannten Christen.“ Die Bedeutung des Josephischen Zeugnisses für das Christenthum braucht nicht weiter erörtert zu werden.

¹⁾ So Reim, Geschichte Jesu von Nazara Bd. 1 (1867) S. 14.

²⁾ Zu *παράδοξα έργα* = wunderbare Werke vgl. Euseb. h. e. 1, 2. 23.

Wir wenden uns zu dem Zeugnisse des Josephus über Jakobus, den Bruder Jesu. Josephus schreibt Ant. 20, 9. 1, daß der jüngere Annas, ein gewaltthätiger Mann, Hoherpriester und der Sekte der Sadducäer angehörig, den günstigen Zeitpunkt auswählte, als der jüdische Vampfleger Festus gestorben und sein Nachfolger Albinus noch nicht eingetroffen war, und ein Synhedrium von Richtern berief, worauf er fortfährt: καὶ παραγωγὴν εἰς αὐτὸ (τὸ συνέδριον) τὸν ἀδελφὸν Ἰησοῦ τοῦ λεγομένου Χριστοῦ (Ἰάκωβος ὄνομα αὐτοῦ) καὶ τινὰς ἑτέρους, ὡς παρανομησάντων κατηγορίαν ποιησάμενος, παρέδωκε λενσθησόμενους, d. h. „und nachdem er den Bruder Jesu, welcher Christus genannt wurde, mit Namen Jakobus, und einige Andere in das Synhedrium eingeführt hatte, klagte er sie als Gesetzesübertreter an und überlieferte sie, um gesteinigt zu werden.“ So viele aber, sagt Josephus weiter, unter den Staatsbürgern am mildesten und in Betreff der Gesetze genau zu sein scheinen ¹⁾, d. h. die Pharisäer, zu denen Josephus selber gehörte, waren deswegen unwillig und senden zu dem König Agrippa, ihn heimlich bittend, dem Annas zu befehlen, daß er nicht mehr dergleichen thue; denn nicht einmal das Erste habe er recht gethan (die Pharisäer mißbilligen also die Handlungsweise des Annas). Etliche von ihnen gehen dem Albinus entgegen, welcher über Alexandrien reiste, und unterrichten ihn, daß es dem Annas nicht verstatet war, ohne seine Zustimmung ein Synhedrium zu berufen. In Folge davon wird dann der Hohepriester Annas nach dreimonatlicher Amtsführung von Agrippa abgesetzt. Hier sollen nach Einigen z. B. Gieseler, Credner, Schürer die oben gedruckten griechischen Worte, welche sich auf Jakobus, den Bruder Jesu, und Andere beziehen, gestrichen und als Objekt des παραγωγῆν bloß τινὰς bezeichnet werden. Diese Hypothese ist schwerlich zu billigen.

Zuvörderst findet sich das Zeugniß über Jakobus, den Bruder Jesu, in allen Handschriften des Josephus. Hier wurde es nicht nur von Eusebius h. e. 2, 23, sondern schon von Origenes cont.

1) Ὅσοι δὲ ἐδόκουν ἐπιεικίστατοι τῶν κατὰ τὴν πόλιν εἶναι καὶ τὰ περὶ τοὺς νόμους ἀκριβεῖς — so werden für jeden mit Josephus einigermaßen Bekannten die Pharisäer im Gegensatz zu den Sadducäern, welche er kurz vorher als περὶ τὰς κρίσεις ἡμεῖς παρὰ πάντας τοὺς Ἰουδαίους charakterisirt, bezeichnet. Vgl. von den Pharisäern im Gegensatze zu den Sadducäern Ant. 13, 10. 6, ἄλλως τε καὶ φήσκει πρὸς τὰς κολάσεις ἐπιεικῶς ἔχουσιν οἱ φαρισαῖοι. Ant. 17, 2. 4 (die Pharisäer) μόγις τι Ἰουδαίων ἀνθρώπων ἐπ' ἐξακριβῶσαι μῆλα γυροῦν τοῦ πατρῷου νόμου, vgl. hell. Jud. 2, 8. 14.

Celsus 1, 47. 2, 13 gelesen, aber bei Origenes wie auch bei Eusebius mit dem Zusatz, daß wegen der Tödtung des gerechten Jakobus Jerusalem zerstört sei. Daß dieser Zusatz ¹⁾ in unsere Handschriften des Josephus sich nicht verbreitet hat, hängt vielleicht damit zusammen, daß Origenes a. a. O. auf den Widerspruch einer solchen Auffassung hingewiesen hat, da es sich weit mehr geschickt hätte, Jerusalem's Zerstörung als Strafgericht für die Tödtung Christi anzusehen. Ferner

¹⁾ Jener Zusatz ist augenscheinlich aus der bei Eusebius h. e. 2, 23 aufbewahrten Stelle aus der Schrift des Hegesippus über Jakobus in den Text des Josephus gekommen, indem die Worte wahrscheinlich zunächst am Rande desselben verzeichnet wurden. Dies erhellt erstens daraus, daß die Eroberung Jerusalem's und die Tödtung des Jakobus hier wirklich und nur hier in einem causalen Zusammenhange vorkommen (*καὶ εὐθὺς Ὀυεσπασιάρδς πολιορκεῖ αὐτοὺς*), welcher durch den Namen seiner Person Oblias, d. h. Schutz des Volks, vermittelt wird, und zweitens daraus, daß Hegesippus a. a. O. Jakobus, ὁ ἀδελφὸς τοῦ κυρίου, ebenfalls wie hier bei Origenes durch das Prädikat ὁ δίκαιος ausgezeichnet wird, was sonst einem andern Jakobus, wie wir sehen werden, beigelegt ward. Origenes, welcher übrigens den Ausdruck ἀδελφ. Ἰησ. nicht physisch, sondern ethisch deutet, hat jene Worte schwerlich bloß durch einen Gedächtnisfehler dem Josephus statt Hegesippus beigelegt, sondern sie gewiß im Texte des Josephus schon vorgefunden, da er sie zweimal ihm beilegt und ihr Unpassendes im Munde des Josephus hervorhebt. Ihre Beschreibung mochte sich einem Leser des Josephus als Parallele zu dem Gottesgerichte über Antipas wegen der Tödtung des Täufers empfehlen. Den schwierigen Namen Ὀβλίᾱς (bei Syncell. Ὀβλίᾱς) erklärt Hegesipp durch περιχώ τοῦ λαοῦ, Epiphanius haer. 78 durch τεῖχος. Das erste Wort, aus welchem der Name componirt ist und welches durch περιχώ (Umfassung) oder τεῖχος wiedergegeben wird, ist חָפֶז, wie der durch eine Mauer befestigte Hügel des Berges Zion 2. Kön. 5, 24, Mich. 4, 8, Jes. 32, 14, 2. Chron. 26, 3, 33, 14, Neh. 3, 26, 27, Ὀγλᾱς bei Joseph. bell. Jud. 5, 6, 1, 6, 6. 3 hieß. Nehmen wir eine wörtliche Wiedergabe bei Hegesipp an, so würde der andere Theil des Namens חָפֶז entsprechend dem τοῦ λαοῦ sein und der ganze Name Ὀβλίᾱς, nicht Ὀβλίᾱς lauten müssen. Da aber die letzte Form von den Handschriften geboten wird (s. Heinichen z. d. St. ed. 1868), so nimmt man wohl besser eine bei hebräischen Namen häufige Zusammensetzung mit dem Gottesnamen חָפֶז an, Ophel Jah's d. i. eine von Jehova geschenkte Mauer oder Burg. Der Sinn bleibt auch dann der von Hegesippus angegebene: eine Schutzmauer des Volks. Der Uebergang des ח in β kann nicht auffallen, da die Lippenbuchstaben β π φ häufig mit einander wechseln. So finden sich Triphis, Tribis, Tripis im Corpus, inscr. Gr. Nr. 4711, ferner Nr. 4955 Ἀμύρηβις und Ἀμύρηφις, Kneb und Kneph, ferner Zirbanith und Zarpanith u. s. w. neben einander. Die LXX hat Ὀβελ. Zriq ist die Ableitung des Namens Oblias von Nögen (in Brieger's Zeitschr. für Kirchengeschichte 1877. Heft 2, S. 225) und die weitere Behauptung, daß Hegesipp des Hebräischen nicht mächtig gewesen sei, und was weiter damit zusammenhängt.

wenn wir bloß *τὸν* schreiben und den Namen des Jakobus bei Josephus streichen, erhalten wir eine so allgemein gehaltene Aussage, wie sie von Josephus schwerlich ausgegangen sein wird. Ueber den Inhalt eines Streites der nächsten Vergangenheit, welcher die beiden jüdischen Hauptparteien der Sadducäer und Pharifäer so sehr entzweite, daß der damalige Hohepriester der Juden darüber sein Amt verlor, würde nichts Näheres mitgetheilt sein. Ganz anders verhält sich die Sache bei der Nennung des Jakobus, des Bruders Christi; dann wußte der Leser, daß es sich in Judäa damals um die Frage des Christenthums handelte. Ferner müssen die Vertheidiger der entgegengesetzten Annahme behaupten, daß die den Jakobus betreffenden Worte von einem christlichen Leser hinzugefügt wurden; diese bezeichnen aber den Jakobus nach seinem Verhältnis zu Christo so einfach und ohne alles Fob, daß sie nur auf die Hand des Josephus selber, nicht auf die Hand eines Christen führen. Credner meint „Josephus, der Jude, hätte das *τὸν ἀδελφὸν Ἰησοῦ τ. λεγ. Χρ.* gar nicht so nachdrucksvoll voranstellen können, sondern vielmehr *Ἰακώβον*.“ Allein die Behauptung, daß er als Jude das nicht thun konnte, ist nicht wohl begreiflich; denn er will ja eben sein Verhältnis zu dem den Lesern bekannteren Christus hervorheben, über welchen er schon früher gehandelt hat.

Endlich trägt die ganze Erzählung, gerade auch in der Bestimmtheit, daß sie die Anklage eines Christen zum Inhalt hat, durchaus das Gepräge der Wahrheit an sich. Daß der Sadducäer Annas die Christen verfolgt, ja mit der damals noch üblichen (Apostelg. 8, 58, vgl. Joh. 8, 5), specifisch jüdischen Todesstrafe der Steinigung belegt, stimmt zu dem Verfahren der Sadducäer wider die Apostel Apostelg. 5, 17 ff. 5, 33. Die Pharifäer sind mit dem unter dem Einflusse des Annas gefällten Urtheilspruche unzufrieden, theils weil sie, wie Josephus hervorhebt, in Betreff der Strafen milder waren, theils auch, weil sie im Dogma, namentlich in dem zwischen ihnen und den Sadducäern streitigen Dogma der Auferstehung sich mit dem Christenthum berührten. So ergreifen 58 n. Ch. kurz vor dem Marthrium des Jakobus, des Bruders des Herrn, die Pharifäer im Gegensatz zu den Sadducäern nach Apostelg. 23, 6 ff. im Sanhedrin die Partei des Apostels Paulus, als dieser sich als Pharifäer kundgibt, welcher wegen der Hoffnung (auf einen Messias) und der Todtenauferstehung gerichtet werde. Und der angesehene Pharifäer Gamaliel rettet durch sein Auftreten Apostelg. 5, 34 ff. die Apostel

von dem ihnen von den Sadducäern (Apostelg. 5, 17. 33) drohenden Tode, so daß sie gestäubt entlassen werden. Wahrscheinlich würden auch die Pharisäer Jakobus, den Bruder des Herrn, nicht ungestraft entlassen haben, nur die Todesstrafe schien ihnen zu streng zu sein. Uebrigens siehe noch den bei Josephus Ant. 13, 10. 6 erwähnten ähnlichen Fall über die verschiedene Strenge des Strafmaßes bei Pharisäern und Sadducäern.

Wiefeler und Schürer, welche die den Jakobus betreffenden Worte im Texte des Josephus für unächt erklären, weil ihre Ansicht über dessen Zeugniß von Christus sonst hinfällig sein würde, berufen sich dafür auf Credner, Einleitung in das neue Testament (1836) S. 581 ff. Der Hauptgrund Credner's besteht darin, daß der Bericht des Josephus über Jakobus mit den Angaben über das Ende des Jakobus bei Hegesipp nicht stimme und deshalb als unächt zu betrachten sei. Aber das ist ein schwerlich zulässiges Urtheil. Josephus, welcher in Jerusalem damals wohnte, berichtet als nächster Zeitgenosse und Augenzeuge über jene Thatsache, in welche er als Pharisäer wahrscheinlich selber verwickelt ¹⁾ war, und sein kritisch unantastbarer Bericht über Jakobus kann nicht auf diese Weise zu Gunsten einer vorgefaßten Meinung über die Jakobe des Neuen Testaments verdächtigt werden. Eher ist Hegesipp an Josephus zu prüfen als umgekehrt.

Der Jakobus, dessen Martyrium Josephus berichtet, war ein jüngerer leiblicher Bruder (*ἀδελφός*) Jesu, nicht, wie Manche aus bekannten Gründen im Neuen Testamente annehmen, ein Vetter (*ἀνερπός*) Jesu, da Josephus jenen Ausdruck nur in dem Sinne von Bruder gebraucht haben kann. Auch die neutestamentlichen Schriftsteller sprechen, wie auch Credner behauptet, von jüngern leiblichen Brüdern (*ἀδελφοί*) Jesu, welche um die Zeit seines Todes und seiner Auferstehung zwar Christen, aber keine Apostel sind, Matth. 12, 46 ff. 13, 55, Mark. 3, 31 ff., Mark. 6, 3, Luk. 2, 7 (*πρωτότοκ.*) 8, 19 ff. Joh. 2, 12., 7, 3. 5. 10, Apostelg. 1, 14, 1. Cor. 9, 5, und namentlich auch von Jakobus, dem Bruder des Herrn, welcher fast apostolischen Rang einnahm, Matth. 13, 55, Mark. 6, 3, Gal. 1, 19. Unter den Aposteln befindet sich, abgesehen von Jakobus, dem Bruder des Johannes, welcher nach Apostelg. 12, 2 schon 44 n. Ch. Märtyrer wird, noch ein Jakobus, der Sohn des Alphäus oder Kleopas,

¹⁾ Josephus, 37 n. Ch. geboren, trat 19 Jahre alt in die Partei der Pharisäer (Vita § 2) ein und wurde 26 Jahre alt schon zu einer wichtigen politischen Mission an den kaiserlichen Hof in Rom (Vita § 3) verwandt.

Matth. 10, 3, 27, 56, Mark. 3, 18, 15, 40, Luk. 6, 15, Apostelg. 1, 13, Joh. 19, 25, welcher ein Vetter Jesu war, da ihre Väter, Joseph und Klopas, nach Hegesipp bei Euseb. h. e. 3, 11 Brüder waren. Der Jakobus des Josephus, Bruder des Herrn und Nichtapostel, ist also von dem Apostel Jakobus, dem Sohne des Alphäus, zu unterscheiden. Josephus berichtet ferner, daß der von ihm erwähnte Jakobus unter dem Hohenpriester Annas, dem Jüngern, als der jüdische Procurator Albinus auf seiner Reise nach Judäa begriffen war, von dem jüdischen Sanhedrin zur Todesstrafe der Steinigung verurtheilt wurde. Wir erfahren hier also nicht nur Zuverlässiges über die Form, sondern auch über die Zeit seines Marthiriums. Albinus war schon 62 n. Ch., nicht 63, wie Manche annehmen, Landpfleger Judäas. Denn nach Joseph. bell. Jud. 6, 9. 3 war er schon 4 Jahre vor dem jüdischen Kriege ¹⁾, also 62 n. Ch., auf dem Hüttenfeste zu Jerusalem, und da die römischen Provinzialchefs damals ihre Provinzen zum 1. Mai antraten, so muß Albinus zum 1. Mai 62 n. Ch. in seiner Provinz eingetroffen sein. Den Tod des Jakobus, Bruder des Herrn, setzt Hieronymus im Chronikon des Eusebius richtig in das 8. Jahr des Nero, Eusebius in das 7., beide den Antritt des Albinus ein Jahr früher. Der Vorgänger des Albinus Festus, unter welchem der Apostel Paulus nach Apostelg. 25, 1 ff. nach Rom gefangen abgeführt ward, hat sein Amt nicht Mai 61, sondern Mai 60 ²⁾ angetreten, wie schon daraus hervorgeht, daß die von Josephus Ant. 20, 8. 10 ff. während seiner Regierung berichte-

¹⁾ Der jüdische Krieg brach nach bell. Jud. 2, 14. 4 im Jahre 66 im Monat Artemisius aus. Da der 1. Nisan oder Kanthius in diesem Jahre nach meinen Beiträgen zur richtigen Würdigung der Evangelien (1869) S. 318 auf den 16. März fiel, so ist der 1. Nisan oder Artemisius dieses Jahres auf den 15. April gefallen. — Gerade aus der Regierungszeit Nero's finden wir bell. Jud. 2, 15. 1 u. 2 eine interessante Bestätigung der aus Dio Cassius 60, 11 u. 17 bekannten Regel in Betreff des Antritts der römischen Statthalter in den Provinzen. Der König Agrippa befindet sich nämlich nach dieser Stelle am 16. u. 17. Artemisius 66 n. Ch. (der 17. Artemisius fiel in diesem Jahre nach dem eben Bemerkten auf den 1. Mai) auf einer Reise nach Alexandria, um den Präfecten von Egypten, Tiberius Alexander, bei dem Antritt seiner Regierung zu beglückwünschen.

²⁾ Vgl. meinen Artikel „neutestamentliche Zeitrechnung“ in Herzog's Realencyklop. f. protest. Theologie u. Kirche Bd. 21. S. 554 ff. Auch Marquardt, Römische Staatsverwaltung Bd. I setzt S. 253 den Antritt des Albinus zwar 62, aber den des Festus mit Unrecht 61, wie auch trotz Tacit. Ann. 14, 26 S. 260 den Antritt Corbulo's in Syrien 61 n. Ch.

ten Thatsachen in dem Zeitraum kaum eines Jahres nicht untergebracht werden können.

Die Aussagen des Josephus über Jakobus stehen allerdings, wie Credner zugeben ist, mit dem Berichte Hegesipps in einem ausschließenden Gegensatz. Das Martyrium des Jakobus stellt Hegesippus so dar, daß er, von einer Brustwehr (περύγιον) des Tempels in Jerusalem zu dem am Passa versammelten Volke Christum predigend, von diesem in seiner Erregung herabgestürzt und getödtet wird, während der Jakobus des Josephus förmlich angeklagt gemäß dem richterlichen Spruche des Sanhedrin gesteinigt wird. Während dieser ferner im Jahre 62 n. Ch. Märtyrer wird, läßt Hegesipp seinen Jakobus kurz vor der Belagerung Jerusalems ¹⁾ getödtet werden. Nehmen wir an, daß alle Christen zugleich nach dem Gebote Christi Luk. 21, 21 ff. Matth. 24, 36 ff. um die Zeit der Belagerung Jerusalems aus Jerusalem nach Pella auswanderten, so muß Jakobus noch vor dieser Auswanderung Märtyrer geworden sein. Eusebius setzt h. e. 3, 5 diese Auswanderung vor den jüdischen Krieg, in dessen erstem Jahre, Herbst 66, eine vorübergehende Bedrängung Jerusalems durch Cestius, bei welcher nach Josephus schon viele Bewohner Jerusalem verließen, stattfand, Epiphanius adv. haer. 29, 7, u. de mensuris et ponderibus c. 15 dagegen um die Zeit der mit der Eroberung der Stadt endenden Belagerung, d. i. ihrer Belagerung durch Titus, also wohl 69 n. Ch. Wie dem aber auch sein mag, jedenfalls läßt Hegesippus seinen Jakobus einige Jahre ²⁾ nach dem Jakobus des Josephus sterben. Zu beachten sind auch noch die Schlußworte des Hegesipp: „Und man begrub ihn (den Jakobus) an dem Orte (wo er getödtet

¹⁾ Καὶ ἐν τῷ τῷ Βεσπασιανῷ πολιορκεῖ αὐτοὺς (τοὺς Ἰουδαίους), wie nach Heinrichen wohl zu lesen ist. Die Juden können hier allgemeiner gefaßt werden (dann begann die Bedrängung der Juden durch Vespasian 67 n. Ch., wo er als Statthalter Nero's Galiläa eroberte) oder was nach dem Zusammenhang möglich ist, von den Juden in Jerusalem, dann begann sie, nachdem Vespasian Kaiser geworden war, 70 n. Ch., wo Titus Jerusalem belagerte und eroberte. Diese Auffassung wird dadurch unterstützt, daß das Subjekt des Satzes Vespasian am natürlichsten als Kaiser gedacht wird, was uns in das Jahr 69 führt. Das Chronicon pasch. setzt das Martyrium des Jakobus in das erste Jahr Vespasians 69 n. Ch.

²⁾ Vgl. meinen Aufsatz „der Gräuel der Verwüstung an heiliger Stätte“ in der Vierteljahrsschr. für Theologie und Kirche. Mit besonderer Berücksichtigung der Hannoverschen Landeskirche herausg. von dem seligen Lücke und mir, 1846, S. 213 ff.

war) neben dem Tempel und noch besteht sein Denkmal (στήλη) neben dem Tempel.“ Natürlich ward er von Christen erst nach der Zerstörung Jerusalems an dem Orte, welchen sie sich gemerkt hatten, neben dem jetzt zerstörten Tempel begraben. Es war das wahrscheinlich ein *zerotάριον*, vielleicht indeß mit einigen Reliquien seines Leibes. Wenn Hegesipp fortfährt: „und noch besteht seine στήλη neben dem Tempel,“ so ist unter diesem Tempel oder *ναός* der von Hadrian wesentlich auf der Stelle des jüdischen Tempels aufgeführte heidnische Tempel des Jupiter Capitolinus zu verstehen, welcher zur Zeit des Hegesippus bestand. Die στήλη¹⁾ war eine gebrochene Säule mit einer Grabchrift, darum bei Hieronymus *de vir. illustr. c. 2* *titulus* genannt. Auch diese Notiz des Hegesipp über die Märtyrerstätte stimmt nicht zu der Steinigung des Jakobus bei Josephus. Denn die Hinrichtung und insbesondere Steinigung des jüdischen Verbrechers geschah nicht in der Nähe des Tempels, sondern außerhalb der Stadt (Apostelg. 7, 58, Hebr. 13, 12, Joh. 19, 17 Parall.).

Wir sahen früher, daß der Bericht des Josephus über Jakobus, den Bruder des Herrn, zuverlässig ist. Es legt sich daher die Vermuthung nahe, daß die Erzählung des Hegesippus wegen ihrer großen Verschiedenheit im Grunde auf einen andern Jakobus gehe und das Ende eines andern angesehenen Jakobus²⁾, also das des Apostels Jakobus Alphäi beschreibe. Diese Vermuthung bestätigt sich näher betrachtet. Eusebius hat uns h. e. 2, 1 folgende Stelle des Clemens von Alexandrien über diesen Jakobus aufbewahrt: *Κλήμης δὲ ἐν ἑκτῷ τῶν ἐποτυλώσεων γράφων ὡδε παρίστησι „Πέτρον γὰρ ἦρσι καὶ Ἰάκωβον καὶ Ἰωάννην μετὰ τὴν ἀνάληψιν τοῦ σωτῆρος, ὡς ἂν ἐπὶ τοῦ κυρίου προτετιμημένους, μὴ ἐπιδικάζεσθαι δόξης, ἀλλ' Ἰάκωβον τὸν δίκαιον ἐπίσκοπον Ἱεροσολύμων ἐλέσθαι.“* Also nicht Jakobus, der Bruder des Johannes, sondern Jakobus der Gerechte wird nach der Himmelfahrt des Herrn (!) Bischof von Jerusalem. Wer war nun dieser *Ἰάκωβος ὁ δίκαιος* nach Clemens? Hierauf giebt er a. a. O. im siebenten Buche seiner Hypotyposen

¹⁾ Vgl. das bei Heinichen (ed. 1827) I. p. 172 mitgetheilte Scholion des cod. Mazarin., das Corpus inser. Gr. Nr. 4340 de 3627. 3902 b ö., Waddington in *Le Bas et Waddington, Voyage archéologique t. II. Part. III. 2. Carie. Nr. 469 u. 470, pag. 133 ö. Ignat. ad Philad. c. 6.*

²⁾ Vgl. zu der ganzen Erörterung über Jakobus meinen Commentar über den Brief Pauli an die Galater (1859) S. 74 ff. S. 81 ff.

folgende Antwort: „*Ἰακώβῳ τῷ δικαίῳ* ¹⁾ καὶ Ἰωάννῃ καὶ Πέτρῳ (vgl. Gal. 2, 9) μετὰ τὴν ἀνάστασιν παρέδωκε τὴν γνῶσιν ὁ κύριος. Οὗτοι τοῖς λοιποῖς ἀποστόλοις παρέδωκαν (also war dieser Jakobus der Apostel Jakobus, der Sohn des Alphäus), οἱ δὲ λοιποὶ ἀπόστολοι τοῖς ἐβδομήκοντα, ὧν εἷς ἦν καὶ Βαρνάβας. Ἄπο δὲ γεγόναι Ἰακώβοι, εἷς ὁ δίκαιος, ὁ κατὰ τοῦ πετρουργίου βληθεὶς καὶ ὑπὸ κναφείως ξύλῳ πληγεὶς εἰς θάνατον, ἕτερος ὁ καυτομηθεὶς (Apostelg. 12, 2).“ In dem Schlusssatz soll nicht gesagt werden, wie viele Jakobe es überhaupt gegeben habe, sondern es soll eine Erläuterung über die Jakobe, welche zu den Aposteln gehörten, weil über den kurz vorher erwähnten und bereits unter die Apostel gesetzten Jakobus Justus gegeben werden. Es erhellt, wie wenig richtig die den Clemens verstehen, welche ihn den Apostel Jakobus Alphäi mit Jakobus, dem Bruder des Herrn, identificiren lassen. Hätte Clemens das gethan, so würde er „Jakobus den Gerechten“ ja namentlich auch als „Bruder des Herrn“ haben charakterisiren müssen. Letzteren hat er hier überhaupt nicht erwähnt. Wir erfahren also von Clemens über den Apostel Jakobus Alphäi, daß er und nicht Jakobus, der Bruder des Herrn, das Haupt der jerusalemischen Gemeinde war und den Beinamen des Gerechten hatte und ferner, daß auch er das Martyrium erduldet, indem er von der Brustwehr des Tempels herabgeworfen und von einem Walker mit dem Holze zu Tode geschlagen wurde. Für diesen Bericht des Clemens spricht zunächst, daß er mit dem jedenfalls zuverlässigen Bericht des Josephus nicht in Widerspruch tritt, sondern diesen nur ergänzt, da er über einen andern Jakobus, den Apostel Jakobus Alphäi, handelt. Ferner hat schon das evangelium secundum Hebraeos bei Hieronymus de vir. illustr. c. 2, wo es die Erscheinung des auferstandenen Christus an Jakobus (1. Cor. 15, 7) erzählt, den Jakobus Justus als Apostel charakterisirt, denn es heißt hier: Juraverat enim Jacobus (gleich darauf Jacobo justo), se non comesurum panem ab illa hora, qua biberat calicem Domini, donec videret eum resurgentem e dormientibus. Das biberat calicem Domini bezeichnet ihn als Theilnehmer des letzten Mahles Jesu, was nach den Evangelien Luk. 22, 14, Mark. 14, 17, Matth. 26, 20 nur die 12 Apostel waren. Gelegentlich bemerke ich, daß dieser Jakobus hier in gleichsam (für die Quartodecimaner)

¹⁾ Credner will hier das *τῷ δικαίῳ* streichen!

vorbildlicher Weise schon soll von dem Genuß des am Schlusse des Passalammesmahls eingesetzten Abendmahls an bis zur Auferstehung Christi gefastet haben.

Was noch eine Hauptsache ist, so bezeichnet auch das Neue Testament nicht Jakobus, den Bruder des Herrn, sondern den Apostel Jakobus Alphäi, wie ich a. a. O. genauer dargethan habe, als das Haupt und den Leiter der jerusalemischen Gemeinde. Dies erhellt in deutlichster Weise schon aus der Apostelgeschichte, wo dieser angesehene Jakobus Apostelg. 12, 17. 15, 13. 21, 18 erwähnt wird. Lukas hat nämlich in seiner Schrift vorher nirgends einen Bruder des Herrn Jakobus auch nur mit Namen genannt, weder in ihrem ersten Theile, dem Evangelium, Luk. 8, 19—21, wo er die Brüder Jesu erwähnt, während die beiden anderen Synoptiker auch die Namen der Geschwister Jesu Matth. 13, 55, Mark. 6, 3 angeben, noch in der Apostelgeschichte, wo die ἀδελφοὶ τοῦ Ἰησοῦ Kap. 1, 14 neben und nach den Aposteln angeführt werden. Lukas kennt unter den Christen nur zwei Jakobe, die beiden Apostel dieses Namens, welche er nach seiner auch bei Andern beobachteten Weise, so lange sie von seinem Leser verwechselt werden können, stets durch Zusätze deutlich von einander unterscheidet. Nachdem daher Jakobus, ὁ ἀδελφὸς Ἰωάννου, Apostelg. 12, 2 Märtyrer geworden ist, kann bei ihm der schlechtthin genannte Jakobus nur der Apostel Jakobus, der Sohn des Alphäus (Luk. 6, 15, Apostelg. 1, 13), sein. Ebenso ist bei Paulus der angesehene schlechtthin genannte Jakobus überall der Apostel Jakobus Alphäi Gal. 2, 9. 12, 1. Cor. 15, 7, was auch in der Natur der Sache lag. Er wird selbst vor den Aposteln Petrus und Johannes als Säule genannt, während die Brüder des Herrn und auch Jakobus, der Bruder des Herrn, 1. Cor. 9, 5, Gal. 1, 19 in zweiter Linie neben den Aposteln oder fast als Apostel erscheinen. Jakobus, der Bruder des Herrn, scheint dann besonders noch durch sein bei Josephus erwähntes Martyrium, zumal bei denjenigen Judenchristen, welche auf seine leibliche Abstammung nach ihrer ganzen Richtung besonderes Gewicht legten, an Ansehen gewonnen zu haben. In den Clementinen ist er der Bischof der Bischöfe, an welchen selbst der Apostel Petrus berichtet. Freilich ist dies ein Roman, und eine Spur davon, daß ursprünglich nicht Jakobus, der Bruder des Herrn, gemeint sein kann, liegt darin, daß dieser Jakobus den Petrus, welcher 64 n. Ch. Märtyrer ward, überlebt haben soll. Nach Chronicon pasch. p. 460 (Bonn.) ward dagegen Jakobus, der Apostel und

Patriarch von Jerusalem, im ersten Jahre Vespasian's Märtyrer' was die richtige Ansicht im späteren Gewande wiederholt. Doch findet sich in dieser Schrift daneben bald darauf p. 463 die andere Ansicht über Jakobus, den Bruder des Herrn, welcher indeß nicht *πατριάρχης*, sondern nur *ἐπίσκοπος* heißt, also doch vielleicht jenem untergeordnet sein soll.

Es kann hiernach kaum einem Zweifel unterliegen, daß die Erzählung des Hegesipp ursprünglich fast in allen Stücken der Person des Apostels Jakobus, Sohn des Alphäus oder Klopas, angehört, daß dieser namentlich das Haupt der jerusalemischen Gemeinde war und, was eng damit, weil mit asketischer Frömmigkeit zusammenhängt, den Beinamen des Gerechten trug und trotz seines großen Ansehns auch bei den Juden schließlich doch durch Volksjustiz in der Nähe des Tempels Märtyrer wurde. Hegesippus selber oder die judenchristliche Quelle, welcher er folgte, hat mit diesem Bilde aber die Person des Jakobus, des Bruders des Herrn, vermischt. Denn als Subject seiner Darstellung erwähnt er Jakobus, den Bruder des Herrn, welcher mit den Aposteln (*μετὰ τῶν ἀποστόλων*), also ohne selber Apostel zu sein, die Gemeinde (als Nachfolger Jesu) übernimmt (*διαδέχεται*). Die Vermischung dieser beiden Jakobe zeigt sich auch noch in der Art, wie Hegesippus das Martyrium des Jakobus beschreibt. Sein Jakobus wird nicht nur wie bei Clemens von der Brustwehr des Tempels herabgeworfen und mit einem Walfersholze zu Tode geschlagen, sondern auch noch, wie bei Josephus, gesteinigt. *Ἀναβάντες οὖν κατέβαλον τὸν δίκαιον, καὶ ἔλεγον ἀλλήλοις, λιθάσωμεν Ἰάκωβον τὸν δίκαιον κ. τ. λ.* Es ist möglich, daß der den Bruder des Herrn theilweise an die Stelle setzende Bericht des Hegesipp mit einer Mißdeutung des nicht ethisch wie Matth. 28, 10, Joh. 20, 17, sondern physisch verstandenen *frater mi* in der Anrede des Jakobus in der S. 106 angezogenen Stelle des auch von Hegesipp gekannten Hebräerevangeliums zusammenhängt. Jedenfalls aber zeigt sich diese Hervorhebung des Jakobus, Bruders des Herrn, vornehmlich in dem auf die leibliche Verwandtschaft mit Christus Gewicht legenden judenchristlichen Kreise, wie ich oben schon in Betreff der Elementinen erwähnt habe. Aus der Kirchengeschichte des Eusebius verbreitet sich diese Ansicht des Hegesipp weiter in der Kirche, ohne indeß die wahre Ansicht zu verdrängen. Sogar Eusebius selber ist mit sich nicht recht einig. Jakobus, mit dem Beinamen der Gerechte, ist das Haupt der jerusalemischen Gemeinde, dies ist das Gemeinsame der kirchlichen

Ueberlieferung und findet sich auch bei Clemens von Alexandria und in dem Hebräerevangelium. Eusebius identificirt aber Jakobus, den Gerechten, nach Hegesipp irrig mit Jakobus, dem Bruder des Herrn, und zwar so, daß er, in der Chronik dem Josephus folgend, ihn unter dem Landpfleger Albinus gesteinigt werden und unter Albinus den Simeon, Sohn des Klopas, als Bischof an seine Stelle treten läßt, während nach seiner Kirchengeschichte ¹⁾ die Eroberung Jerusalems nach dem Martyrium des Jakobus sofort (αὐτίκα) eingetreten und Simeon erst nach derselben Bischof geworden sein soll. Letzteres scheint mir das Richtige zu sein, nur daß an die Stelle des Jakobus, Bruders des Herrn, der Apostel Jakobus, Sohn des Alphäus, welcher wirklich kurz vor der Eroberung Jerusalems Märtyrer wurde, zu setzen ist.

Aus vorstehender Erörterung erhellt von neuem, daß der Kritiker stets auf die ältesten zuverlässigen Quellen zurückgehen muß, und daß das Zeugniß des Josephus über Jakobus, den Bruder des Herrn, zu den ältesten zuverlässigen Zeugnissen über diesen Jakobus gehört und dazu benutzt werden kann, über die Frage der neuteamentlichen Jakobe das richtige Licht zu verbreiten.

¹⁾ Euseb. h. e. 3, 11: Μετὰ τὴν Ἰακώβου μαρτυρίαν καὶ τὴν αὐτίκα γενομένην ἄλωσιν τῆς Ἱερουσαλήμ κ. τ. λ.

Zu der Apologie der Versuchungsgeschichte.

Von Dr. Karl Kluge, Pfarrer in Dothen.

Zu den stärksten Antilogomenen in dem „Leben Jesu“, wie dieser Zweig der theol. Literatur genannt worden, gehört die Versuchungsgeschichte. Die Angriffe sind von verschiedenen Punkten nach verschiedenen Seiten dieser Geschichte gemacht worden. Ebenso verschieden sind die Motive, aus denen der Angriff erwachsen ist. Auslegung, Deutung, Hypothese, Allegorie, Vision: Alles ist in Bewegung gesetzt worden, um diese Geschichte in dem Leben des Herrn eben als Geschichte hinwegzuräumen und einen Schritt weiter vorwärts zu thun zu dem erfolgreichen Niederreißen dieses organischen Baues und zur Herstellung eines kraft- und saftlosen Gerippes, das das gerade Gegentheil von dem fleischgewordenen Worte Gottes ist. Wie dem aber auch sei: der Angriff auf diese Geschichte hat auch kein anderes Ziel, als die Herrlichkeit des Eingebornen vom Vater ihrer Majestät als Sohn des lebendigen Gottes zu entkleiden, diesen Gottessohn in den Bereich des lediglich Menschlichen herabzuziehen und denselben in diesem rein und bloß Menschlichen sich verlieren zu lassen, und zwar des real nicht ideal Menschlichen; denn ist die Versuchung keine That-
sache, so hat keine Ueberwindung des Teufels, also auch des Bösen durch den Sohn Statt gefunden, so ist der Sohn überhaupt nicht der Ueberwinder des Bösen, steht im Bereiche des Bösen mitten drin, besitzt weder Kraft noch Vollmacht, ein Erlöser vom Bösen zu werden, weil mit der Versuchungsgeschichte als That-
sache die Sündlosigkeit steht und fällt.

I. Die evangel. Berichte und die Geschichte selbst.

1) Markus. Einfacher Bericht des Anfangs, der Zeitdauer, des Inhalts, des Verlaufs und des Endes der Versuchung. Während der ganzen Zeitdauer von 40 Tagen hat die Versuchung durch den Teufel Statt gefunden. Die Vertlichkeit ist nicht verändert, Jesus ist während der ganzen Zeit inmitten wider Thiere, aber ebenso

sind während dieser Zeit die Engel zu seinem Dienste bereit. Hier ist steter Kampf und stete Gefahr, aber ebenso stete Behütung und steter Sieg, ein Sieg nicht augenfällig und mit einem Male, sondern stetig und allmählich, aber darum nicht minder glorreich.

2) Matthäus. In der nächsten Zeit, nachdem der Geist Gottes in der Taufe auf Jesum herabgekommen, führt ihn derselbe Geist hinauf in die Wüste für den Zweck des Versuchtwerdens durch den Teufel. Die Versuchung hat darum einen von Gott gewollten Zweck: die Verührung des Göttlichen mit dessen Pole, wie dieser bereits auf dem Wege zu dem siegreichen Auffuchen Gottes in Kraft seiner Hoffart ist: dies liegt in *ἀνίχθη*. Die Versuchung aber vollzieht sich nicht innerhalb 40 Tagen, sondern hebt erst nach 40 Tagen an, die 40 Tage und ebenso vielen Nächte sind eine unter Fasten zugebrachte Zeit der Vorbereitung oder Einleitung der Versuchung, das Motiv der ersten Versuchung. Denn die Versuchung geschieht hier in augenfälliger, sichtbarer Weise, in drei thatsächlichen und auf einander folgenden Momenten. Die Vertlichkeit bloß des ersten Momentes ist auf die Wüste beschränkt. Aber die Vertlichkeiten der beiden anderen Versuchungen haben das mit der Vertlichkeit der ersten gemein, daß es hohe Orte sind, daß mithin himmelanstürmende Hoffart das gemeinsame konstitutive Merkmal aller Versuchungsmomente ist. Der Teufel hebt bei dem durch das Fasten vorbereiteten Punkte an, der die Anknüpfung möglich macht. Er führt aber von der höchsten Anspannung und Geistigkeit hinab zu der Tiefe der Versuchung auf der niedersten Stufe menschlich-persönlichen Daseins, indem er mit der Fleischeslust in Verührung tritt, dabei auf das durch den leiblichen Hunger geschwächte, geistige Leben in der Kraft Gottes rechnet, die in dem Sohne Gottes ruhende göttliche Vollkraft in Bewegung setzt, aufstacheln und zu einer Allmachtwirkung für den Zweck leiblicher Lebenserhaltung Anlaß giebt. Aber der Sohn Gottes ist von dem auf ihm ruhenden Geiste Gottes in die Wüste geführt worden und lenkt so die Versuchung ab, indem er die würdige Erhaltung des leiblichen Lebens von der Erhaltung des geistigen Lebens abhängig erscheinen läßt, von der leiblichen zu der geistigen Lebensnahrung emporsteigt, das Organ zur Aufnahme leiblicher Nahrung in den Dienst Gottes stellt, die Allmachtwirkung als darum überflüssig erweist, weil durch Erhaltung des geistigen Lebens durch göttliche Speise die Erhaltung des leiblichen Lebens durch irdische Speise mit gesetzt ist, so gewiß bei diesem rechten Verhältnisse einerseits alles Todte sich in Leben ver-

wandelt und andererseits dem Gott, der für Erhaltung der höheren Lebenssphäre so sichtlich sorgt, die Erhaltung des niederen Lebensbereiches überlassen werden kann und anvertraut werden muß. Der Sohn Gottes aber bezeugt sich als solchen, indem er nicht an der Wirkungssphäre des Vaters zugehörigen Dingen sich vergreift, sondern einzig an dem seinem Wirkungsbereiche zugewiesenen Worte Gottes festhält und die unveränderliche Festigkeit dieses ihm anvertrauten Wortes mißt an der durch seine Wirksamkeit in keiner Weise zu erschütternden Festigkeit der schöpferisch-kreatürlichen Ordnungen und Gebilde Gottes. Mit allem Vorbedacht ist der Mund Gottes hervorgehoben, wodurch an die Geistlichkeit Gottes erinnert und das Wesen Gottes in den rechten Bestand versetzt wird. Zugleich scheint darin eine Hindeutung auf die später von Jesus bezeugte Wahrheit enthalten, daß, was zum Munde eingehe, den Menschen nicht verunreinigt, was aber aus dem Munde ausgehe, das verunreinige ihn. Damit aber spricht Gott Jesus die Macht zu, daß dieser sein Vater, der Abraham aus den Steinen Kinder erwecken kann, auch ihm aus Steinen leibliche Lebenserhaltung darzureichen vermöge, daß aber seine Aufgabe sei, Angesichts seiner gewissen Vaterhilfe, zu seines geistigen Lebens Förderung sein zu lassen, daß er den Willen Gottes thut und vollendet sein Werk, so aber das Wort Gottes wie zu heiligen, so lebenvoll wirken zu lassen. Mit *γέγραπται* wird das, was die Bestimmung der Steine in Absicht auf den Willen Gottes ist, bestimmt gekennzeichnet, nämlich, daß sie dazu dienen, diesen Willen als Ordnung und Gesetz für die Menschheit aufzunehmen und derselben dauernd vorzuhalten. Nicht aber sollen die Steine etwas wider Gottes Willen im Dienste des Poles Gottes in das Werk setzen helfen.

Mit derselben Partikel wie die erste Versuchung, wird die zweite eingeleitet. Dieselbe hat offenbar die Bedeutung einer unmittelbaren Anreihung. Zugleich wird etwas der Zeitfolge nach organisch aus dem Früheren hervorgewachsenes damit bezeichnet. Das *ἀναθίγει* Jesus *εἰς τὴν ἔρημον ὑπὸ τοῦ πνεύματος* ist bei der zweiten Versuchung als ein *ἀναθίγει εἰς τὴν πόλιν* unter der gleichen Macht und Leitung des Gottesgeistes zu denken. Um der Symmetrie willen ist die Ergänzung unausweichlich notwendig. Das Moment des *πειράζεσθαι ὑπὸ τοῦ διαβόλου* findet seinen Ausdruck in dem *παράλαμβάνειν* das der Teufel an Jesus vollzieht. Daß beide Momente, auch hier zu denken sind, dafür spricht mit zweifelloser Gewiß-

heit der von Jesus dem Teufel entgegengehaltene Schriftspruch. Auch liegt das erstere Moment ausgesprochen in der Bezeichnung der πόλις als einer ἀγία: zugleich darin ein Hinweis wie in der ersten Versuchung, daß dort wie hier der Teufel ein ihm nicht zugehöriges Gebiet betritt, in dem sein Wirken und Eingreifen keine Berechtigung hat, sondern vielmehr als eigenmächtiger Uebergriff erscheint. Der Teufel dringt auf diesem ihm nicht zugehörigen, seinem Grundwesen durchaus fremden, geradzu entgegengesetzten Gebiete unaufhaltsam weiter vor, indem er in gleichem Grade seine Hoffart steigert und er, dem die tiefste Tiefe als seine Stätte eigen, immer höher sich erhebt, schon örtlich zu der höchsten Stelle Jerusalems nicht bloß, nein der höchsten Stelle seines Heiligthums. Aber der Teufel muß außerhalb dieses Heiligthums der heiligen Stadt stehen bleiben. Bloß das περιγίον als zwar höchster Punkt des Tempels, aber doch immer noch ein äußerer, wird ihm als Versuchungsstätte überlassen, wie er bei der ersten nur die außen daliegenden Steine, nicht das innerliche Wort Gottes für seine Versuchung eingeräumt erhält. Auch hier beginnt der Teufel den Angriff mit dem Vorhalten der von Gott nach der Taufe durch Johannes erst kürzlich bezeugten Gottessohnschaft. Das βαλεῖν κάτω, das der Teufel verlangt, ist freilich ein ganz anderes, als welches dem Sohne Gottes ansteht: dies ein solches, das in tiefster Demuth seinen Vollzug findet, jenes ein solches, das vollste Selbstvermessenheit zur Voraussetzung hat: hier zum tiefinnerlichen Leben in Gott, verborgen der Welt, dort zum äußern Schaustück vor der Welt. Diese zweite Versuchung hat zum Inhalte die Augenlust. Aber der an den Steinen mislungene Versuch der Versuchung des Herrn und der in der Ueberwindung dieser Versuchung thatsächlich bezeugte Hinweis desselben auf die wahre Bestimmung der Steine innerhalb der Ordnung Gottes ist dem Teufel noch so lebendig im Gedächtnisse, wurmt denselben so tief, daß er bei heuchlerischer Anerkennung jener Bestimmung in dem γέγραπται aus seinem Munde die Versuchung aus der Sphäre der Steine heraus nur um so arglistiger zuspitzt, so zu sagen Jesu nur um so adäquater, mundgerechter darum verhüllter zu machen gedenkt. Jesus aber erkennt sofort dies Wort Gottes als ein Wort, das nicht durch den Mund Gottes, sondern seines Vols gegangen war und das so vollzogen nicht Leben, sondern nur Tod wirken kann, so gewiß dasselbe so aus der Ordnung Gottes hinausführt. Jesus bringt dies Wort Gottes auf den rechten Spruch und überwindet so in Kraft seiner Vollmacht als Sohn

Gottes unter fortgesetzter Führung des Geistes Gottes auch diese zweite Versuchung. Gott darf nicht versucht werden in seiner zweifachen Stellung zu den Menschen als Herr und als Gott. Auch der Sohn hat, wiefern eben nur Sohn, weder Recht noch Vollmacht, dies Doppelverhältnis und -Recht Gottes selbst über den Sohn zu miskennen und zu misachten. Aus dem Bereiche der Allmacht und Liebe Gottes darf, zur Befriedigung bloßer Schaulust, niemand, allermeist nicht der Sohn, sich hinausstellen. Gott muß vielmehr Herr und Gott bleiben, soll anders sein Wort ein Wort des Lebens und zum Leben sein und bleiben.

Daß der Teufel, nachdem er zweimal vergebens das Feuer seiner Pfeile wider Jesum versucht hat, nicht sofort und etwas übereilt zu der dritten Versuchung schreitet, wie er von der ersten zur zweiten gethan, dafür spricht schon äußerlich, daß hier nicht die Partikel *τότε* sondern *πάλιν* steht. Der Teufel, dies der innere Sachverhalt, besinnt sich, um alle Ueberlegung und Kraft für die letzte und entscheidendste Versuchung zu sammeln, um siegesgewiß den letzten Streich, selbst nach zwei Niederlagen, wider Jesum führen zu können. Was in den beiden ersten Versuchungen nur begleitendes Moment gewesen war, weil der Teufel diese letzte, entscheidungsvolle Versuchung immer nur erst vorbereitete: das wird hier alleiniger Grund und Inhalt der Versuchung: nämlich das hoffärtige Wesen, vermöge dessen Gott von seinem Stuhle gestoßen und aus der einzig ihm rechtmäßig zustehenden Herrschaft über alle Reiche der Welt verdrängt werden soll. Dasselbe, was der verlorene Sohn durch Wort und That vollzog, soll hier der Sohn Gottes vollführen: Empörung wider, Abfall von Gottes einzig berechtigter Herrschaft. Aber nicht dem Sohne soll dieser Köwenantheil zufallen, sondern dem Teufel, so daß der Sohn, im Falle Unterliegens der Versuchung, doch immer als der Betrogene erscheinen würde, da der Teufel ihm nur bedingungsweise die Reiche der Welt zu Füßen legen will, unter der Bedingung, daß ihm, dem Teufel, von dem Sohne die Oberherrschaft thatsächlich zuerkannt und Votmächtigkeit bewiesen würde. Auch hier ist neben dem *Παραλαμβάνειν* des Teufels ein Geführtwerden vom Geiste Gottes zu denken, da dieser gerade am Entscheidungspunkte den Sohn nicht verlassen darf. Die gehäuften Attribute der Höhe kennzeichnen den Grund und Inhalt dieser Versuchung: die Hoffart, die sich kund giebt in vollendeter Feindschaft mit Gott. Der Teufel zeigt Jesu die Herrlichkeit der Reiche der Welt. Diese will der Teufel Jesu geben, wenn dieser

ihm Niederfallen und Anbetung bezeigen und in dasselbe Verhältniß zu ihm, wie bisher zu Gott, treten will. Der Teufel hat aber in seinem Hochmuthe das Beste vergessen, das *γράφται*, hat so wider Wissen und Willen seine stärkste Position von vornherein aufgegeben, so aber den Sieg, auch an dieser entscheidendsten Stelle in vorzeitiger Siegestrunkenheit verscherzt, indem Jesus das siegesgewaltige: *ὕπαγε σατανά* als Parole vorausschickend, sofort das Schwert des Geistes, unter deß Leitung er steht, ergreift und mit dem letzten *γράφται* dem Feinde seiner und Gottes den Garaus macht, so daß der Teufel ihn verläßt im schmachvollen Rückzuge und die Engel ihm dienen.

3) Lukas. Nach dessen Berichte findet die Versuchung auch bereits während der 40 Tage Statt. Das Fasten bereitet die Versuchung nicht vor, sondern fällt mitten in dieselbe hinein. In der ersten Versuchung ist das für Matthäus grundwesentliche *διὰ στόματος Θεοῦ ἐκπορευομένον* fortgelassen. Auch fehlt die diese Versuchung einleitende Partikel *τότε*. Sodann findet im Vergleiche mit Matthäus eine Umstellung der beiden letzten Versuchungen Statt. Es fehlt daher auch zur Einleitung der zweiten Versuchung das für Matthäus wesentliche *τότε*. Die Umstellung hat zur Folge, daß Lukas, weil diese Versuchung ihm nicht die entscheidende, auch die Höhe des Berges im Verhältniß zu der Höhe der Tempelzinne nicht in dem Maße wie Matthäus veranschaulichte; zu beachten ist hier der Nachdruck *σός — ἐμός — σὺ*. Der Teufel stellt sich hier als den von Gott bevollmächtigt und mit Herrschaft über die Welt von demselben betraut vor Jesus hin. Weil hier die Entscheidung nicht in diese Versuchung fällt, fehlt auch die siegesgewisse Parole des Matthäus — dieselbe ist nach den besten MSS. wegzulassen — und findet von Jesus einfache Verufung auf das *γράφται* Statt. In der hier als dritten dargestellten Versuchung hält Jesus dem *γράφται* des Teufels ein *εἰρηται* entgegen, vielleicht mit Hindeutung auf den Lebensinhalt des Wortes Gottes im Gegensatz zu dem geschriebenen Buchstaben desselben. Weil hier von der höhern Versuchung zu der niedern fortgegangen wird, fehlt auch der schwung- und sieghafte Abschluß in der plastischen Schilderung des Matthäus, des Hertzutreten und Dienen der Engel. Noch ist zu beachten, daß, weil hier das Klimatische der Versuchung fehlt, der Teufel, obwohl er *πάντα πειρασμὸν* aufgibt, doch sich nicht für völlig überwunden erkennt und die erfolgreiche Wiederaufnahme der Versuchung *ἄχρι καιροῦ* vertagt.

Dies ist die Geschichte der Versuchung, deren Auslegung: daß es

eben eine Geschichte ist, beweist die Thatsache, daß dieselbe von allen Evangelien berichtet wird. Das Evangel. Johannis mußte nach dessen Grundgedanken davon schweigen. Markus bietet trotz der Kürze und Dürftigkeit seines Berichtes nicht etwa die ursprüngliche Gestalt dieser Geschichte: seinem Zwecke, Mittheilung der äußern Thatsachen des Lebens Jesu, lag diese Geschichte ferner, die die Ueberwindung der Sünde durch den Herrn in sich selbst zum Vorbild und zur Erlösung der Menschheit zur Voraussetzung und zum Inhalte hat. Der Zusatz *μετὰ τῶν Ἀποστόλων* zeigt überdies, daß es Markus mehr auf die Kreatürlichkeit und Natürlichkeit als auf die Geistigkeit ankam, und daß er, ob er wohl mehr wußte, doch mehr berichten weder konnte noch wollte. Lukas hat zwar die ganze Geschichte, allein es fehlt die plastische Gestaltung, die innere, organische Fortbildung der Handlung, der vollenderische Abschluß derselben in dem völligen Siege des Herrn: wir müssen bekennen: so kann diese Geschichte nicht geschehen sein, so gewiß auch diese Geschichte wie jede in dem Leben des Herrn eine Geschichte der Erlösung durch ihn, der Wirkung des Glaubens an ihn gewesen ist. Jesus als der Sohn Gottes tritt in diesen beiden Berichten nicht mit der für den Glauben erforderlichen Plastik hervor. Dieß aber findet bei Matthäus Statt, dessen Bericht nicht, wie die beiden anderen Berichte, etwas vermissen und zu wünschen übrig läßt, vielmehr in Plastik, Fortschritt, Vollendung der Darstellung zeigt, daß wir hier die Geschichte in ursprünglicher Frische und Fülle, wie sie eben geschehen ist, vor uns haben. Mit seinem Takte hat darum die alte Kirche diesen Bericht zur Periscope erhoben.

Die Geschichte ist ohne Augenzeugen geschehen; daß kein Bericht angiebt, wie dieselbe zur Kenntniss des Verfassers gekommen, nimmt aber der Ursprünglichkeit und Thatsächlichkeit nichts; denn wie konnte auch nur ein Verfasser überhaupt und so diese Geschichte dichten, wie dieselbe überliefert ist? Der einmüthige Bericht aber beweist, daß etwas geschehen sein muß: wohl etwas, dessen der Herr nicht für sich, sondern, aber hier unbedingt, für die zu erlösende Menschheit bedurfte, was um dieser Menschheit willen an ihm selbst geschehen mußte. Was aber Paulus, weil er nicht in dem persönlich-unmittelbaren Verkehr mit dem Herrn gestanden, 1. Cor. 11, 23 hervorgehoben hat und zur Begründung seiner auch ursprünglich apostolischen Vollmacht nicht unerwähnt lassen durfte: *ἀπὸ Κυρίου παραλαβὸν*: das brauchte der nicht zu thun, der der Jünger Jesu unmittelbar gewesen war, Matthäus. Darum ist es nicht zufällig, daß gerade bei Matthäus

die ursprüngliche Fassung der Geschichte sich findet, vielmehr ist diese Thatsache ein unumstößlicher Beweis der Thatsächlichkeit der Geschichte selbst. Nur ein Jünger konnte so berichten, wie Matthäus gethan. Daß nur Matthäus so gethan, ist eine Thatsache äußerer wie innerer Bezeugung der Geschichte selbst. Auch bei Auffassung des Evangeliums als Evangelium *κατὰ Ματθαῖον* wird an dieser Thatsache nichts geändert. Wann? wo? wie der Herr diesen Vorgang aus seinem Leben vor Antritt seines Lehramtes seinen Jüngern mitgetheilt hat, ist von untergeordneter Bedeutung: daß dieselben aus diesem Urquelle geschöpft haben, steht unwiderleglich fest. Ein Menscheng Geist kann so etwas nicht dichten, über einen Menschen kann es nicht gedichtet werden.

II. Was aber ist aus dieser Geschichte gemacht worden?

Man hat an dem evang. Berichte als an einer wirklichen geschichtlichen Begebenheit festgehalten, aber so, daß man diese lediglich in das Bewußtsein der Berichterstatter gelegt, kraft dessen dieselben in der Ueberzeugung geschrieben haben sollen, etwas Wirkliches zu berichten. Nach dieser Meinung ist die Versuchung nicht objektive, sondern nur subjektiv=objektive Wirklichkeit. Der Bericht ist also Vision des Berichterstatters, was ebenso absurd ist, als diese Begebenheit als Vision in das Personleben Jesu zu versetzen. Dafür, daß schon hier die Verflüchtigung beginnt, spricht die Thatsache, daß man den Teufel hinwegzudeuten und damit zu räumen sucht und als irgend welchen beliebigen Menschen, vielleicht aus dem Sanhedrin, faßt, was schon wider die Absicht der Berichterstatter, noch mehr gegen Inhalt und Bedeutung der Begebenheit verstößt. Von da ist nicht weit zu der Auffassung als Vision, mag man diese als vom Teufel, oder von Gott, oder natürlich gewirkt ansehen, vielleicht als bedeutungsvollen Morgentraum betrachten: dies paßt schon nicht in die Entwicklung des gottmenschlichen Charakters Jesu, noch weit weniger ist ein solcher ekstatischer Zustand an Jesu geschichtlich begründet: eine solche Vision wäre des Herrn völlig unwürdig.

Andere haben die Begebenheit als innere Geschichte aufgefaßt, die sich in der Gedanken- oder Phantasiebewegung Jesu zugetragen habe. Dabei hat man wieder den Teufel als wirkendes Prinzip eingetragen und die äußere Geschichtlichkeit der von Jesu den Jüngern mitgetheilten innern Thatsache des Bewußtseins in Absicht auf seine Verwerfung der falschen Messiasidee der Jünger beigemessen. Neander sieht die Begebenheit als eine fragmentarisch-symbolische Dar-

stellung von Thatsachen des innern Lebens Jesu an, das Wie der Mitwirkung des Teufels unbestimmt lassend und hält mit Aufgebung der Wirklichkeit der Begebenheit die Wahrheit derselben fest. Dabei findet von anderer Seite her ein Schwanken zwischen historischer und unhistorischer Modalität Statt. Hase läßt die Geschichte als solche bloß in der Tradition bestehen, als Objectivirung der gesammten Bildungsgeschichte Jesu in dieser individuellen Concentration den Jüngern verkündigt, wobei der Teufel als Weltgeist verflüchtigt wird. Oshausen will die *ψυχή* Jesu den vollen Einwirkungen des Reiches der Finsternis darin bloßgestellt erblicken. Lange redet von einer Ansechtung der sympathischen Einwirkung des Volks- und Weltgeistes Jesu. Diese ganze Auffassungsreihe verstößt gegen den evangelischen Bericht, nicht minder gegen Wesen, Person, Entwicklung, Würde Jesu selbst. Dieß gilt auch von der Auffassung der Geschichte als Parabel, bei der alle Verbindung mit der Person Jesu noch dazu schlechthin aufgehoben und so die Sache noch mislicher wird.

Sei zuvor noch etwas über die 40 Tage bemerkt. Diese 40 Tage erscheinen als Zeit der Versuchung vorausgehend und in dieselbe eingeschlossen, so daß man wohl denken kann, die ganze Versuchung habe während jener Zeit Statt gefunden. Dies letztere scheint dem Sachverhalte gemäß das richtige zu sein und ist von dem den äußern Rahmen der Geschichte nach Ort, Art, Zeit umschreibenden Markus festgehalten worden, während der das Innere der Geschichte als das Wesentliche festhaltende und darstellende Matthäus hier die sonstige Akribie aufgibt. Man kann nicht sagen, dieser Zeitraum wie diese Zeitbestimmung sei erst später zu der Versuchungsgeschichte hinzutreten, weil Justin c. Tr. 103. 125 darüber schweigt. Der Zusatz müßte dann erst nach Justins Tode hinzugekommen sein, was unstatt-
haft ist, da die 40 Tage in allen Berichten sich finden. Es wäre doch wunderbar, wenn Justin die Zeitangabe nicht vorgefunden hätte, ist auch keine Spur von einem frühern Mangeln und spätern Hinzutreten in den evang. Berichten irgendwo zu finden. Darum ist die Meinung wohl die richtige, Justin habe die Zeitangabe als etwas für ihn Außerswesentliches und seinem Zwecke ferner Liegendes weggelassen. Jene Nichterwähnung bei Justin ist gar kein Beweisgrund. Jener Zeitraum aber soll sich erklären als Produkt der Reflexion nach den Typen des Mose und Elias: aber diese Typen werden erst zwangsweise herbeigetragen und fallen hin, da alle Berichte den Zeitraum einmüthig angeben. Wenn sich die Wüste, der Wohn-

sitz der Dämonen, höchst passend als Schauplatz des dämonischen Angriffes dargeboten haben soll, so ist dagegen zu bemerken, daß die Dämonen blos eine Species des Teufels sind, der Teufel aber nach den Berichten in seiner Totalität an Jesus herangetreten ist, hier als σατανᾶς mit der Rückbeziehung jener Totalität auf Gott, als der widersacherische Pol Gottes, dort als διάβολος mit Bezug auf die Menschheit und die Wirkungen auf dieselbe durch διαβάλλειν. Nicht auf die Plänkeleien einer kleinen Heeresabtheilung, sondern auf den Gesamtangriff durch die Hauptmacht konnte es ankommen. Jesus mußte von der ganzen Teufelsfülle versucht werden, wenn die Versuchung überhaupt eine seiner würdige und für die Menschheit fruchtbringende sein sollte. Wäre an Dämonisches zu denken, so würde sicher auch das Wort δαιμόνιον gebraucht sein. Ganz anders ist der Jesu öfter gemachte Vorwurf: δαιμόνιον ἔχει: in der Versuchungsgeschichte findet sich hiervon nichts; was als das Behaftetwerden mit dem Dämonischen vermittelnd und wirkend bei Markus auftritt: das Nichtessen, ist doch etwas ganz Anderes als das vierzig tägige Fasten hier: dort die species, das Specifische, hier das genus, die Totalität und Universalität. In dem Stattfinden der Versuchung zwischen Messiasweihe und Messiasberufsantritt liegt nichts Absichtliches, vielmehr ist hier die einzig sach- und naturgemäße Stellung der Geschichte: hier etwas Tendenziöses annehmen wollen, heißt selbst mit Tendenz verfahren. Etwas specifisch Dämonisches läßt sich in den drei Versuchungsmomenten durchaus nicht erkennen: so wie hier findet das Dämonische sich im N. T. nirgend dargestellt, es sind mithin ganz andere Sphären. Die Beziehung der drei Versuchungen auf 1. das vierzig tägige Fasten Moses, Deut. 9, 9. 18; 2. auf die Idee der religionsreformatorischen Wirksamkeit Jesu als des Messias, für den es der Wunderbeglaubigung an das Volk bedurft hätte: 3. auf die Idee der Weltherrschaft des Messias, durch welche die Regentschaft des Teufels über die Heiden ihr Ende erreichen sollte: ist nicht aus dem Leben und der erlösenden Wirksamkeit des Herrn genommen, worauf die Versuchung doch einzig Bezug hat, sondern dem Bereiche der Hypothese und Tendenz entlehnt. Eine solche Beziehung ist gesucht und gekünstelt, liegt nicht in den Worten, nicht in der Bedeutung der Geschichte.

Wie aber die Versuchungsgeschichte als wirklich geschehener, äußerer Hergang nicht bloß eine abenteuerliche, magische Scenerie, sondern auch absolute Unmöglichkeiten und Widersprüche mit dem sittlichen

Charakter des geisterfüllten Jesus, so wie andererseits mit der teuflischen List und Schlaueit enthalten soll: ist vollends nicht einzusehen. Von Willkürlichkeit und Magie keine Spur, vielmehr ist durchaus organische Entwicklung, ist Alles im natürlichen Zusammenhange und Vorgange. Der sittliche Charakter Jesu tritt erst in der Versuchung und aus derselben in dem rechten Lichte nach Gottesgehorsam und erlösender Liebe hervor. Die satanische Arglist, die überall in die schwächsten Punkte den Hebel ansetzt und mit schärfster Berechnung verfährt, konnte nicht meisterhafter, weil treuer und der innern Wahrheit wie der äußern Wirklichkeit entsprechender geschildert werden.

Man hat, um über alle Anstöße hinwegzukommen, diese Geschichte für einen Mythos erklärt, d. i. für eine ideale Geschichte, aus der antidiabolischen Messiasidee unter den Judenchristen entstanden, als einen historischen Mythos insofern, als der Gegensatz gegen die teuflische Macht, die Jesus bis zum völligen Siege überwunden hat, anschaulich gemacht und durchgeführt ist. So liegt gar nichts Wirkliches zu Grunde, wir haben nicht Geschichte, sondern Dichtung, und zwar tendenziöse Dichtung überliefert erhalten. Abgesehen davon, daß die antidiabolische Messiasidee gar nichts spezifisch Judenchristliches ist, daß die Geschichte in diesen Kreisen soll entstanden sein, davon, daß Johannes schweigt, welches Schweigen doch ebenso wie bei Justin das Schweigen über die 40 Tage nicht auf Unkenntnis des Schriftstellers, noch weniger auf Unthatsächlichkeit der Geschichte beruht, oder zu beruhen braucht: wo ist die Akrilie vorurtheilsfreier Anschauung und Schlußfolgerung, wo die Treue gegen den ächthistorischen Sinn und die wahrheitgemäße Auffassung, wo die gegen alles Tendenziöse streng sich verwahrende Nüchternheit und die dem geschichtlichen Thatsachengrund Alles opfernde Selbstzucht und Selbstverleugnung des Denkens? Ueber die Zeit der Entstehung eines solchen Mythos giebt es keinerlei Anhaltspunkt. Wäre die Geschichte wirklich ein Mythos, so war zu Justins Zeit die Zeitdauer von 40 Tagen noch nicht mit demselben in Verbindung gesetzt. So ist nur denkbar: entweder Justin hat die drei Evangelien gar nicht gekannt, die alle diese Verbindung haben, oder diese Evangelien sind erst nach Justin verfaßt: eins so abgeschmackt wie das andere. Aber diese ganze Mythushypothese erhält von dem Teufel, dem sie einen Streich zu spielen vermeint, sofort arglistig genug den Streich in das Angesicht, indem dieselbe von dem Mythos, dem gar nichts Geschichtliches zu Grunde liegt, um- und einlenkt zu der Sage, die geschichtliche Unterlage besitzt. Dies Schwanken

und diese Begriffsverwirrung zeigt zur Genüge, daß es um diese Hypothese nicht wohl bestellt sein kann.

III.

Auszugehen ist für die richtige Feststellung des Thatbestandes von den Worten Jesu an den Täufer, Matth. 3, 15, die Matthäus allein aufbehalten und die darum unanfechtbar sind: ἄρες ἄρτι οὕτω γὰρ πρόπον ἐστὶν ἡμῖν πληρῶσαι πᾶσαν δικαιοσύνην. Der Herr stellt seinen messianischen Amtsantritt zweimal unter die Aegide des mosaischen Gesetzes, bei der Weihe zu diesem Amte und bei der Inauguralrede zu demselben, und, was wohl zu beachten, nicht für sich selbst und um seinetwillen, sondern für die und um derer willen, die zu erlösen er gekommen war, Matth. 5, 17. Nun begiebt sich der Herr nach allen Berichten unter Einfluß und in Kraft des in der Taufe auf ihn herabgekommenen πνεῦμα in die Wüste. Es steht nicht ausdrücklich an dieser Stelle, daß dies auch für den Zweck des πληρῶσαι πᾶσαν δικαιοσύνην geschehen sei. Da aber an den oben hervorgehobenen zwei Stellen des Lebens Jesu alles unter diesen Gesichtspunkt gestellt erscheint: so kann unmöglich die Begebenheit, die zwischen jenen beiden nicht tendenziös angebracht ist, sondern natur- und sachgemäß mitten inne liegt, außerhalb jenes Bereiches liegen. Auch die letzte Reise zu seinem Erlöserberufe um der zu erlösenden Menschen willen ist bei Leitung des ihm zu seinem Amte betrückenden πνεῦμα unter jenen bewegenden Faktor des πληρῶσαι gestellt. Zu Hilfe und Dienst der durch ihn zu erlösenden Menschheit begiebt der Herr sich auch in die Wüste, um zu thun, wie andere vor besonders wichtigen Momenten ihres Lebens, nämlich durch Fasten leiblich auch sich zu bereiten zu dem, was geistig er vorhatte. Da dies Fasten mit erwähnt ist, so liegt nichts näher, ja ist nichts zwingender, als an das Nasiräat zu denken, das wie die Taufe des Johannes ein noch dazu im Gesetze verordneter Brauch war, verbunden mit Fasten während einer nach der Siebenzahl bestimmten Zeitdauer. Das Fasten dauert nur nach Matthäus 40 Tage, erst nach diesem Zeitraume beginnt der Teufel seine versuchende Wirksamkeit. Markus und Lukas, die mehr auf den äußern Rahmen als auf das innere Motiv sehen, darum an dieser Stelle wohl das Richtigere bieten, nehmen die 40 Tage nicht als die die Versuchung einleitende Zeit, sondern als den Zeitraum, innerhalb welches die gesammte Versuchung durch den Teufel Statt gefunden hat. Jesus hat während dieser

Zeit wirklich die dreifache Versuchung erfahren in drei, klimattisch sich steigernden Thatfachen. Er ist aus Anregen des in der Taufe auf ihn herabgekommen *πνεῦμα* zur Uebernahme des Nasiräats in die Wüste gegangen, von der Wüste aus hat er sich nach Jerusalem auf die Zinne des Tempels begeben, um, wie am Ende seines Erlöserberufes so an dessen Anfange, die heilige Stadt anzusehen, von da ist er auf den hohen Berg gekommen, möglicherweise denselben, von dem herab er seine Inauguralrede gehalten hat. Ueberall hin hat ihn der Teufel begleitet, nicht in der leibhaftigen Gestalt des Gottseibeiuns, der ihn beim Schopfe genommen und sich dann in dieser Gestalt sichtbar neben ihn hingestellt gehabt — eine so kraße Auffassung kann selbst die strengste Rechthalbigkeit nicht fordern — sondern Jesus, der als Sohn Gottes erschienen war, die Werke des Teufels zu zerstören, hat die Trümmer leibhaftig um sich zu schauen gehabt, die der Teufel aus dem einzelnen Herzen, aus dem auserwählten Volke, aus der ganzen Welt gemacht, und wie der Teufel dies Alles durch drei ebenso gewaltige als verderbliche Radian aus dem Centrum seines Wesens und seiner Macht heraus für den Zweck der Vernichtung der heiligen Ordnung Gottes als dessen feindlicher Pol, durch Fleisches-, Augenlust, hoffärtiges Wesen vollbracht hat. Jesus, der jenen dreifachen Trümmerhaufen und diese drei furchtbaren Radian um sich schaute, der nach der Taufe unter Einfluß des *πνεῦμα* des göttlichen Bewußtseins voll war, daß er mit den Werken auch Macht und Wesen des Teufels zu zerstören von Gott die Vollmacht erhalten habe als der Sohn, in dem die Menschheit an einer Einzelperson die Wiederherstellung der heiligen Harmonie von Gottes heiliger Ordnung vollzogen schauen sollte, um durch seine erlösende Kraft der gleichen Harmonie theilhaftig zu werden: Jesus wird inmitten dieser ihn umgebenden furchtbaren Doppeldreizahl, dem Objecte seines Erlösungswerkes inne an diesen für das Menschenherz äußerlich gefahrvollsten Stellen, an den in demselben offensten und verwundbarsten Punkten, an die er äußerlich und innerlich nach Gottes Willen aus Anregen des *πνεῦμα* geleitet wird: was sollte aus dieser Menschheit, die unter Werk, Macht, Wesen des Teufels seufzt, werden, wenn auch ich, in Allem den Menschen gleich geworden, der satanischen, gottfeindlichen Anreizung äußerlich und innerlich durch Arglist dieses ewigen Feindes der heiligen Ordnung Gottes allenthalben ausgesetzt wie kein vom Weibe Geborener, versucht um der Menschheit willen, um derselben Kraft und Sieg in der Versuchung im heiligen Vorgange durch Auf-

sehen auf mich für alle Zeiten zu erringen — wenn auch ich eine Beute dieses ewigen Feindes Gottes, so aber aus dem Sohne Gottes ein Kind des Teufels werden sollte? Inmitten jener Doppeldreizahl, des Feldes seiner künftigen Erlöserwirksamkeit, überschaut er erst Umfang und Inhalt seines kraft göttlicher Vollmacht ihm anvertrauten Werkes, wird ihm völlig klar die erhabene Würde seiner Person, erschließen sich seinem geistigen Auge die sein Werk aufhaltenden und bedrohenden feindlichen Mächte, fällt mit unausweichlicher Schwere auf ihn die Verantwortlichkeit, der er Gott in Absicht auf dies sein Werk verhaftet ist, wird er inne die Arglist des Gottesfeindes an seiner Person, um in seiner Versuchung Bilde der Menschheit das Bild ihrer eigenen Versuchung zu zeigen, derselben Kraft und Waffen zu gewissen Siegen zu übermitteln und so denen, die versucht werden, helfen zu können, bei genauer eigener Kenntniss des Feindes, seines Wesens, seiner Macht, seiner Mittel. Das ist der einfache, aber naturnothwendige, psychologische Hergang, das der äußere, geschichtliche Sachverhalt, wie sich beides aus dem ohne Vorurtheil angeschauten und ausgelesenen Berichte der Evangelien ergibt. Zu beachten ist dabei noch, daß ebenso zum Vorbilde Jesus mit dem *πνεῦμα* in die Versuchung eintritt, durch dieselbe hindurchschreitet, aus ihr heraustritt und daß ihm darum die heilige Ordnung allezeit vor Augen und im Herzen ist, so daß das Schwert des Geistes naturgemäß und nothwendig daraus hervorstößt. Daß die drei Versuchungen der Rahmen des spätern, allenthalben versuchten Lebens des Herrn sind, beweist nichts gegen die Thatsächlichkeit der Versuchungsgeschichte nach der hier gezeichneten Darstellung: vielmehr mußte Jesus als der volle Ueberwinder der gesammten satanischen Macht in sein Erlöserraum eintreten, um mit dem rechten Erfolge in demselben wirken zu können und als der Sohn Gottes und darum Vollender des Werkes Gottes die rechte Siegeszuversicht zu besitzen.

Die Hinwegdeutung und Streichung der Versuchung Jesu als äußerer Vorgang in dessen Leben hat eine völlige Unkenntniss dessen, was der Teufel ist, zur Voraussetzung. Diese Richtung wirft mit dem Teufel nach dessen Attributen als leibhaftige Erscheinung, den kein vernünftiger, noch weniger ein gläubiger Christenmensch annehmen kann, zugleich den Teufel, wie denselben die Schrift offenbart, als Schlange, als brüllender Löwe, als Fürst der Finsternis, der in der Finsternis dieser Welt herrscht, als Satan, wie er auf Gottes Thron zu schwingen sich unterwindet, als Diabolos, wie er in der Welt alles

durch einander wirft, für den Zweck, sein Wirrsal an Stelle der heiligen Harmonie Gottes zu setzen, als welcher er nach dem Zeugnisse der innern Einzelerfahrung wie der äußern Gesamtmanifestation sich thatsächlich kundgiebt, als persönlich wirkendes Prinzip und bildende Macht, über Bord. Und dies darum, weil die innere psychologische Erfahrung und von da aus der unbefangene, sichere Blick auf die Thatfachen der Geschichte der Einzelperson wie der Welt fehlt, weil der Begriff der Sünde theils oberflächlich und irrig aufgefaßt wird und theils die Gegenwart bei ihrer Leugnung des Teufels von diesem Teufel in den Nacken geschlagen wird und das Vorhandensein desselben thatsächlich damit bezeugt, daß das Grundwesen des Teufels an ihr offenbar wird, die Hoffart, daß die Gegenwart damit in den 1. Joh. 1, 8. 9 geschilderten Selbstbetrug verfällt. Mit der Versuchungsgeschichte als Mythos, d. i. ohne thatsächliche Grundlage wird die Sünde, wird der Urheber der Sünde selbst zu einem Mythos ohne grundwesentlichen Inhalt und thatsächliches Vorhandensein. Semler hat den Teufel ausgeworfen, ein Jahrhundert später geschieht das Gleiche mit der Sünde, mit der dies Jahrhundert eben so wenig etwas mehr anzufangen weiß, als Semler seiner Zeit mit dem Teufel. Die verderbliche Rückwirkung dieser verderblichen Thatfache auf den Christenglauben in der Gegenwart habe ich an anderem Orte nachgewiesen. Das Hintwegräumen der Versuchungsgeschichte ist ein weiterer Schritt zu der Zersetzung Christi selbst, zu der Auflösung seiner göttlichen Vollmacht als Erlöser der Menschheit von der Sünde.

Aber Jesus, dem doch selbst die seine Versuchung als Geschichte abweisende oder doch abplattende Richtung einen Plan zuschreibt in Absicht auf sein Erlösungswerk, der als Gottes- und Menschensohn diesen Plan bei Antritt seines Erlöserberufes fertig haben mußte, konnte doch aus diesem Plane, zunächst des göttlichen Willens, als des Hauptfaktors in demselben, das Objekt desselben unnöthig hinweglassen. Er mußte, noch ganz abgesehen von dem vorbildlichen Elemente hierin, grundwesentlich die Sünde nach Wurzel, Wesen, Frucht geschaut, es mußte sich ihm die innere Bezeugung wie die äußere Thatsächlichkeit dieser Sünde erschlossen haben, es mußte ihm, damit er das Werk des Teufels zerstören konnte, der Teufel selbst nach Wesen, Offenbarung, Macht kund geworden sein, nach Centripetal und -fugalkraft, er mußte die Beziehungen dieses Herrn der Sünde zu der innern Welt des Herzens wie zu der äußern Welt der Thatfachen gründlich und völlig kennen. Der Teufel mußte nach

diesen beiden Seiten hin ihm sowohl innerlich als äußerlich entgegengetreten sein, sein Werk an ihm versucht haben. Dies Alles aber für den Zweck der Vervollständigung seines Erlöserplanes wie der Vertiefung desselben. Dieß aber mußte, neben dem innerlich wie äußerlich Unberührtbleiben von dieser Macht, sich vor Antritt seines Erlöserberufes vollzogen haben, wenn anders Jesus sein Erlöserwerk aus einem Gusse und harmonisch herausgestalten und als ein unter göttlicher Vollmacht sich vollziehendes bezeugen wollte. Sollte und wollte Jesus das Geheimnis der Versöhnung der Welt mit Gott offenbaren, so konnte ihm das Geheimnis der Sünde, durfte ihm die geheimnisvolle Beziehung der Sünde zu dem Herrn derselben, dem Teufel, nicht verborgen bleiben, er mußte wissen, was im Menschen durch Wirkung des Teufels ist, wenn ihm offenbar werden sollte, was aus der Menschheit zu machen er göttlich berufen war.

Sei am Schlusse noch beiläufig bemerkt, daß auch nach der paulinischen Auffassung Christi als zweiter Adam die Versuchung als äußere Geschichte nicht fehlen durfte, damit der Herr, in allem und auch hier, dem ersten Adam gleich geworden, sich als Ueberwinder dessen bezeugen konnte, dem der erste Adam unterlegen war. Die drei thatsächlichen Versuchungen des zweiten Adam aber stehen in nicht zu verkennender, wunderbarer Analogie zu der Versuchung des ersten Adam durch Fleischeslust, Augenlust, hoffärtiges Wesen. Der erste wird nach Unterliegen der Versuchung durch den Engel Gottes aus dem Paradiese getrieben, der zweite Adam nach Ueberwinden der Versuchung von Engeln bedient.

Zur Frage, ob יהוה Hiphil sein könne?

Von

Dr. E. Nestle, Repetent in Tübingen.

Gewiß hat jeder, der im letzten Jahrgang der Zeitschrift für die gesammte lutherische Theologie und Kirche¹⁾ den Artikel über die neue Mode der Herleitung des Gottesnamens יהוה von Franz Delitzsch gelesen, sofort oder richtiger zuerst den Eindruck bekommen, daß es um die hiphilische Deutung von יהוה ziemlich precär stehe, dieselbe jedenfalls erneuter Revision, und wenn möglich festerer Begründung bedürfe. Prof. Delitzsch führt dort an, daß schon von jüdischen Theologen, speciell von dem karäischen Exegeten Ahron b. Elia das Wort als causativ, aber nun nicht als Hiphil, sondern als Piel (מבכין פעל הרגש), daneben aber allerdings auch noch zugleich als Dal (נופעל הקל) gefaßt und der Grund seiner Unausprechbarkeit eben darin gesehen worden, daß es Gott als יהוה und als מְהִרָה zugleich, als den absolut Seienden und den Urheber alles Seins bedeute. Durch einen eigenthümlichen Zufall macht uns im gleichen Heft der genannten Zeitschrift der Artikel von Tollin über Michael Servet's Sprachkenntnis²⁾, damit bekannt, daß auch Servet יהוה als aktiv, und zwar ebenfalls als Futurum Piel betrachtet habe³⁾. In der That, fährt Prof. Delitzsch im angedeuteten Zu-

1) S. 593–599. — 2) S. 608–638.

3) Nomen aliud super omnia sanctissimum יהוה est; ut Jod schervatum nobis indicat, futurum Piel, quod est significationis activae, a radice יהוה seu potius היה mutando Jod in Vaw, et vocibus parvis in magnas, ut frequenter fit; mutatio illa punctorum facta est ad similitudinem vocis יהוה, sicut et interdum habet puncta vocis Elohim, quasi et illarum significationem in se contineat. De trinitatis erroribus (III) f. 100 ab; a. a. D. S. 630; dazu vergleiche die mir nicht ganz verständliche Bemerkung, der Uebergang des Jod in Vaw sei in dem Worte Jehovah um so leichter, quia media habet punctum Dages, quamquam sit Piel, cum non accipiatur ibi Vau tanquam consonans, sed tanquam vocalis. Restitutio p. 125; a. a. D. S. 633. Dürfte man cum und quamquam vertauschen, so wäre die Stelle klar. Warum ich beide in ihrem Wortlaut angeführt, wird am Schlusse der Bemerkung klar werden.

sammenhang fort, tritt im Sprachgebrauch, soweit er sich eines Causativstammes von ירה oder ירהי bedient, überall das Piel in die Stelle des Hiphils ein . . . Neben Piel ist auch das Hithpael, wie im Syrischen das Ethpaal, üblich. Das letztere bedarf einer Einschränkung, resp. Verbesserung.

Soweit mir bekannt, ist im Syrischen vom Zeitwort ירה sein das dem hebr. Hithpael entsprechende Ethpaal nie gebraucht. Allerdings lesen wir in Castelli Michaelis (I, p. 220): Ethp. ארתהרי [sic!] factus est BB., ohne daß uns eine Belegstelle für diesen Gebrauch angeführt wäre. Schlagen wir nun aber in P. Smith's Thesaurus Syriacus col. 986 nach, so finden wir auch dort keine Belegstelle dafür, ja das Ethpaal wird unter den von diesem Verbum gebildeten Stämmen gar nicht einmal aufgeführt, wohl aber an seiner Stelle das Ettaphal ארתהרי, und nur am Schluß steht die Notiz: Male ארתהרי, cod. C. ארתהרי [wie bei Castelli] cum interpr. تَكُون BB. Weiter aber finden wir dort auch das dem hebr. Piel entsprechende Pael gar nicht vertreten, wir werden also sicher gehen wenn wir sagen, daß im Syrischen wenigstens von ירה der Intensivstamm in der transitiven (Pael) und in der reflexiven oder passiven Form (Ethpaal) nicht gebildet wurde. Dagegen finden wir a. a. O. nicht bloß das angeführte Ettaphal, sondern auch das demselben zu Grunde liegende, dem hebr. Hiphil entsprechende Aphel, und nicht bloß etwa auf Grund einer ziemlich unzuverlässigen Autorität wie Bar Bahlul aufgeführt, sondern auch mit einer ganzen Anzahl von Stellen belegt. Allerdings gehören die meisten derselben dem späten Bar Hebraeus († 1286) und dem noch späteren Ebed Jesu († 1318) an und sind nur gelehrte Bildungen; da aber von denselben sogar Adjektiva und abstrakte Substantiva gebildet wurden, wie מרהיקא existere faciens, creator und מרהיקתא creatio, actio existere faciendi, ebenso מרתהיקא capax qui crearetur und מרתהיקתא status quo quis capax est qui crearetur, so dürfte doch als Beweis genügen, daß wenigstens dem Syrischen der Gebrauch des wirklichen Causativstammes (Aphel, Hiphil) näher lag, als der des Intensivstammes (Pael, Piel), der erst durch eine, wenn auch leichte Bedeutungsveränderung in seine Stelle hätte treten müssen. Ich weiß nun zwar wohl, daß syrischer Sprachgebrauch noch nicht für den hebräischen beweisend ist; aber auf zweierlei erlaube ich mir doch hinzuweisen, einmal darauf, daß gerade das Syrische sich mit ירה näher berührt, als selbst das hebräische, in-

dem im Syrischen sich das ܝ findet, das im Hebräischen fehlt, und darauf, daß die Deutung des יהוה als Piel bei den jüdischen Theologen (wie bei Servet) möglicherweise durch die Vokalisation des Wortes יהיה, speciell das Schema unter ܝ beeinflusst worden ist. Der neu-hebräische Sprachgebrauch ist mir noch zu unbekannt, das ganze Problem der Entstehung des Tetragrammatons noch zu dunkel, als daß ich auch nur für mich die Frage entscheiden wollte, ob es als Kal, Piel oder Hiphil zu fassen sei. Als Gewinn würde ich aber schon das betrachten, wenn durch Delitzsch's Artikel und diese Bemerkung auch andere in diesem Stück wieder sich an die Aufgabe erinnern ließen, alles zu prüfen, das neu auftauchende und das alt-hergebrachte, und das beste nur zu behalten ¹⁾.

¹⁾ In meiner Anzeige von Cozza's Ausgabe des Daniel ex unico codice Chisiano (Jahrb. Bd. XXII, S. 673) ist Linie 12 von unten S. 77 statt 72 zu lesen, L. 8 v. u. „man“ zu streichen und die Frage der Anmerkung „oder sollte hier das Papier die Schwärze nicht angenommen haben?“ auf die L. 14 u. 11 v. u. angeführten Bearten *δαπει* und *κα* statt *δαπειε* und *και* zu beziehen.

Dr. G. N.

Anzeige neuer Schriften.

Biblische Theologie.

Reusch, Fr. H., Bibel und Natur. Vorlesungen über die mosaische Urgeschichte und ihr Verhältniß zu den Ergebnissen der Naturforschung. Vierte bedeutend vermehrte und theilweise umgearbeitete Auflage. Bonn, Weber. 1876. 606 Ss. 8°.

Daß von dem in seiner neuesten Bearbeitung etwas mehr als 600 Seiten umfassenden Werke von Reusch seit einem Jahre schon die vierte Auflage vorliegt (die früheren erschienen 1862. 66. 70), muß doch wohl als Beweis betrachtet werden, daß dasselbe einem noch immer ziemlich weit verbreiteten Bedürfniß entgegenkommt und demselben in angemessener Weise abhilft. Wenn aber daneben noch andere den gleichen Gegenstand behandelnde Schriften ebenfalls in neuen Auflagen erscheinen und noch immer neue Bearbeitungen desselben dazu kommen, obwohl die einschlägige Literatur schon nach hunderten von Nummern sich bemißt — S. 592—600 giebt Reusch ein Verzeichniß von 170 von ihm benutzten Schriften, in das hauptsächlich diejenigen aufgenommen sind, welche wiederholt citirt werden: — so kann dies nur um so mehr die Thatsache konstatiren, daß der Wunsch, zwischen den biblischen und naturwissenschaftlichen Aussagen eine Uebereinstimmung hergestellt zu sehen, in sehr weiten Kreisen vorhanden ist. Ohne auf den Inhalt des Buches von Reusch und die Verschiedenheit der neuen Auflage von den alten einzugehen — man vergleiche darüber die Selbstanzeige im Theologischen Literaturblatt 1877, 7 und die Besprechung von Pünjer, Zen. Lit.-Zeitung Nr. 24 — erlaube ich mir darauf hinzuweisen, daß Reusch selbst einen Auszug aus dieser neuen Auflage erscheinen ließ (s. unten), und füge noch eine Liste der hauptsächlichsten seither in diesem Gebiet veröffentlichten Werke bei:

1) Die „zweite umgearbeitete und vermehrte Auflage“ von Pfaff, Prof. Dr. Friedr., Schöpfungsgeschichte mit besonderer Berücksichtigung des biblischen Schöpfungsberichtes (mit zahlreichen Holzschnitten und einem Kärtchen. Frankfurt a. M. 1877. Heyder und Zimmer. VIII 753 S. 8°. Mk. 12 —). Vgl. Schanz, Theol. Quartalschrift 1877, 4. Böckler, Beweis des Glaubens, März. Dr. K. Lepsius, Theol. Lit. Zeitung Nr. 21 nebst einer Erwiderung von Pfaff in Nr. 24.

2) Die dritte Auflage (erste: 1869) von Thomassen, 7. Heft, Bibel und Natur. Allgemein verständliche Studien über die Lehren der Bibel vom Stand-

punkte der heutigen Naturwissenschaft und Geschichte. (Leipzig 1878, Mayer X. 267. Mk. 4.)

3) Neu: Dawson, J. W., Die Natur und die Bibel. Eine Reihe von Vorlesungen. Aus dem Englischen. Bevortwortet von D. Zöckler. (Mit 10 Holzschnitttafeln, Gütersloh 1877, Bertelsmann. XII. 176. Mk. 2. 50)

4) Güttler, C., Naturforschung und Bibel in ihrer Stellung zur Schöpfung. Eine empirische Kritik der mosaischen Urgeschichte. (Freiburg i. Br. 1877, Herder. VIII. 343. Mk. 4.)

5) Hamburger, J., Die biblische Wahrheit in ihrer Harmonie mit Natur und Geschichte. Ein Lehr- und Lesebuch zur Orientirung in den religiösen Wirren unserer Zeit. (München 1877, Merhoff. VII. 191. Mk. 2. 25.)

6) Hummelauer, J. von, Der biblische Schöpfungsbericht. Ein exegetischer Versuch. (Freiburg i. Br. 1877, Herder. 151 S. Mk. 1. 90.)

7) Glaubrecht, Karl, Bibel und Naturwissenschaft in vollständiger Harmonie nachgewiesen auf Grund einer neuen empirischen Naturphilosophie. Erster Band. Darstellung der neuen empirischen Naturphilosophie mit einer neuen Theorie der Entstehung der sedimentären Formationen. Leipzig bei Hermann Schulze 1878.

8) Zart, G., Bibel und Naturwissenschaft in ihrem gegenseitigen Verhältnisse dargestellt. (Berlin 1878, Groeben. VII. 118. Mk. 2.)

Ueber die Bedeutung des besprochenen Bedürfnisses, für dessen Vorhandensein die hier genannten Schriften genügendes Zeugniß ablegen, werden die Meinungen natürlich getheilt sein. Wenn es, wie Dillmann in diesen Jahrbüchern Bd. XX, S. 490 sagt, klar und gewiß geworden, daß die Genesis nicht Geschichte, sondern Sagen bietet, wie sie im Volk Israel aus allerlei Anfängen und religiösen Anschauungen heraus im Lauf der Jahrhunderte sich gebildet haben, der wird mit der Art und Weise der Apologetik, wie sie in den meisten derselben gehandhabt wird, nicht übereinstimmen, aber immerhin noch ihren Nutzen für größer halten können, als die Hemmungen, die sie der Verbreitung einer anderen, und wie wir glauben, richtigeren Anschauung von der Bibel in den Weg legen. Jedenfalls wird aber gerade Reusch's Buch ein werthvolles Repertorium dessen bleiben, was von Naturforschern und Theologen je für und gegen ihre verschiedenen Anschauungen in unserer Zeit geltend gemacht wurde.

Lübingen.

Repetent Reife.

Die biblische Schöpfungsgeschichte und ihr Verhältniß zu den Ergebnissen der Naturforschung. Von Dr. Fr. Heinrich Reusch (Ein Auszug aus des Verfassers größerem Werk „Bibel und Natur“, vierte Aufl.). Bonn, C. Webers Verlag. 1877. 8. 197 S.

Verfasser der vorliegenden Schrift wie des oben besprochenen größeren Werkes über Bibel und Natur ist der gelehrte und freisinnige katholische Theolog der Bonner Universität, der verdiente Herausgeber des zu unserem Bedauern mit dem Schluß des Jahrs 1877 eingegangenen „theologischen Literaturblattes“, einer mit Recht auch in protestantischen Kreisen wegen ihrer Reichhaltigkeit und wissenschaftlichen Tüchtigkeit geschätzten Zeitschrift. — Anlaß und Zweck beider Werke,

des größeren bereits in vierter Auflage erschienenen, wie dieses kürzeren Auszuges, giebt der Verf. selbst in der Vorrede und Einleitung an. Er hat sich die Aufgabe gestellt, „nachzuweisen, daß die Berichte der Bibel, wenn sie richtig verstanden werden, mit den wirklichen, gesicherten Ergebnissen der Naturforschung nicht in Widerspruch stehen, und daß man Alles, was die Naturwissenschaft als wahr erwiesen hat, anerkennen kann, ohne den Glauben an die Wahrheit der biblischen Berichte aufgeben zu müssen.“ Man wird dieser Formulirung der Aufgabe im Wesentlichen zustimmen können, und doch gleich von vornherein eine etwas schärfere Fassung des Problems wünschen müssen. Was sind „Berichte der Bibel“? sind damit gemeint: Berichte über naturhistorische Thatsachen — oder Berichte über Aussagen des religiösen Bewußtseins? Wer z. B. die mosaische Schöpfungsgeschichte als Bericht über naturhistorische Vorgänge faßt, wird allerdings schwerer damit zurecht kommen, den „Glauben an die Wahrheit dieses Berichtes“ mit den wirklichen gesicherten Ergebnissen der Naturforschung zu vereinigen, als derjenige, welcher in den Schöpfungsberichten der Genesis die Aussagen derjenigen religiösen, ethisch-monotheistischen Weltanschauung erkennt, die sich dem Volk Israel auf einer bestimmten historischen Stufe seiner Entwicklung im Gegensatz gegen die heidnisch-orientalischen Kosmogonien seiner Nachbarvölker ergeben hat, und die dann als religiöse Wahrheit, als heilige und heilsame Gottesoffenbarung auch von der christlichen Gemeinde übernommen und festgehalten worden ist. Wer in dem sogen. Schöpfungsbericht nicht einen Bericht über wirkliche Vorgänge sieht, von denen es einen „Bericht“ selbstverständlich gar nicht geben kann, sondern eine geschichtliche Urkunde über die Vorstellungen, die sich das Gottesvolk Israel vom Standpunkt seiner ethisch-monotheistischen Offenbarungsreligion aus von der Weltentstehung und Welteinrichtung gemacht hat: den wird nichts hindern, Alles, was die Naturwissenschaft wirklich als wahr erwiesen hat oder noch erweisen wird, anzuerkennen, ohne darum den Glauben an die historische wie religiöse Wahrheit jener Berichte aufgeben zu müssen. Wer dagegen nicht im Stande ist, zwischen religiöser und historischer Wahrheit zu unterscheiden, oder wer andererseits, wie das bei gewissen modernen „Naturforschern“ der Fall ist, beständig Hypothesen und Thatsachen durcheinander mengt, für den werden freilich auf jedem Schritt unlösliche Widersprüche zwischen der biblischen und modernen Weltanschauung sich ergeben; er wird aber auch wenig Interesse haben, diese Widersprüche gelöst zu sehen, weil er entweder im ersten Fall, religiöse und wissenschaftliche Wahrheit verwechselnd, die biblischen Berichte für Wahrheit, die Ergebnisse der Naturforschung für Irrthum hält, oder weil er im zweiten Fall seine aus angeblichen Thatsachen irrtümlich abgeleiteten falschen Hypothesen (wie z. B. die Lehre von der Ewigkeit der Materie, oder die Affenabstammung des Menschen) unbedenklich an die Stelle des „alten Glaubens“ setzt. Für einen großen Theil der modernen Menschheit also, d. h. für alle die, welche nach der einen oder anderen Seite hin bereits glauben abgeschlossen zu haben, mögen solche Werke wie das vorliegende keinen Werth haben; daß es aber doch auch an Solchen nicht fehlet, die das Bedürfniß empfinden, die zwischen Offenbarungsglauben und Naturforschung sich ergebenden Enantiophanien, die doch in Wahrheit nur Enantiophanien sein können, für sich selbst oder für Andere gelöst zu sehen, zeigt die ganze auf diesem Literaturgebiet jetzt herrschende Vielgeschäftigkeit, bei der es doch erlaubt sein wird bis auf einen gewissen Grad aus der Masse des Angebotes auf

die Nachfrage zu schließen, und so auch das Erscheinen des vorliegenden Auszuges aus dem größeren Werk des Verfassers, zu dessen Veranstaltung der letztere auf ausdrücklichen Wunsch Solcher sich entschlossen hat, denen das größere Werk als zu gelehrt und zu umfangreich, und darum eine kürzere und populärere, für einen größeren Leserkreis berechnete Behandlung als Bedürfniß erschien. Mit Weglassung des theologischen, naturwissenschaftlichen und literarischen Apparates sollen hier alle in dem größeren Werk erörterten Fragen, theilweise in etwas veränderter Reihenfolge, in kürzerer und populärerer Form, sonst aber ganz im Anschluß an die ausführlichere Erörterung des größeren Werkes behandelt werden. Auf die Einleitung S. 1 ff. folgen zunächst allgemeine Bemerkungen über die Welterschöpfung (S. 3) sowie über das erste Kapitel der Genesis (S. 15 ff.), dann eine genaue Erklärung dieses Kapitels (S. 31 ff.) nebst Beseitigung einiger Miverständnisse bezüglich des biblischen Schöpfungsberichtes (S. 48 ff.); dann zwei Abschnitte über die Geologie und das Sechstageswerk (S. 54 ff.), Astronomie und Bibel (S. 84 ff.), Entstehung der Pflanzen und Thiere (S. 93), die sogen. Descendenztheorie (S. 101), Erschaffung des Menschen (S. 128), Einheit des Menschengeschlechtes (S. 143), Urzustand des Menschen (S. 163), Alter des Menschengeschlechtes (S. 174); den Beschluß macht Seite 188 ff. die Sündfluth. — Ueber seine Absichten und Resultate im Ganzen spricht sich der Verf. folgendermaßen aus: „Nach dem von jeher in der christlichen Kirche festgehaltenen Glauben können die in der Bibel aufgezeichneten Offenbarungen Gottes keinen Irrthum enthalten. Aber auch die Natur kann uns keinen Irrthum lehren, wenn sie, wie gleichfalls stets in der christlichen Kirche geglaubt worden, das Werk desselben Gottes ist, dessen Offenbarungen in der Bibel aufgezeichnet sind, und wenn es ein und derselbe Gott ist, der in der Bibel und in den stummen Zeichen der Natur zu dem Menschengenossen redet. Wenn also Sätze, von denen man annimmt, daß sie Lehren der Bibel seien, mit Sätzen im Widerspruch stehen, welche die Naturforscher als Ergebnis ihrer Beobachtungen und Untersuchungen hinstellen, so ist ein Doppeltes möglich — entweder sind jene Sätze in Wirklichkeit nicht Lehren der Bibel, und die Theologen sind im Irrthum, welche die Bibel so auslegen, daß jene Sätze herauskommen; oder die Sätze, die als naturwissenschaftliche Wahrheiten vorgetragen werden, sind in Wirklichkeit nicht gesicherte Ergebnisse der naturwissenschaftlichen Forschung, sondern nur Ansichten und Vermuthungen, die sich bei genauerer Prüfung als irrthümlich erweisen u. s. w.“ Es mag das genügen, um den ganzen Standpunkt des Verf. wie den Ton seiner Darstellung, welche durchaus in den Grenzen ruhiger Klarheit und edler Popularität sich bewegt, kurz zu veranschaulichen. Wir haben gegen die gute Absicht des Verfassers, den *liber naturae* und *scripturae* mit einander in Uebereinstimmung zu setzen, Nichts einzuwenden als das Eine, was schon oben angedeutet ist, daß es unseres Erachtens nicht sowohl Aufgabe der exegetischen oder apologetischen Kunst, als vielmehr in erster Linie Sache der Kritik, und zwar einerseits der historisch-kritischen Schriftforschung, andererseits Sache der philosophischen Kritik des menschlichen Erkenntnisvermögens, einer kritischen Untersuchung der Prinzipien und Grenzen der Naturerkenntnis, sein wird, die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen festzustellen für die Vereinbarkeit religiöser Weltbetrachtung und wissenschaftlicher Naturerkenntnis, und eben damit alle jene unklaren Verquickungen religiöser und

wissenschaftlicher Naturbetrachtung, an welchen unsere Theologie wie unsere Naturforschung immer noch so vielfach leidet, endgültig zu beseitigen.¹⁾

Wagenmann.

Hoelemann Hermann Gustav, (Dr. d. Theol. und Phil., Ord. Hon. Prof. d. Theol. an d. Universität Leipzig), Die Reden des Satan in der heiligen Schrift. Eine exegetisch-rhetorische Analyse und ethische Zeitspiegelung. Neueste Bibelstudie von H. G. H. Leipzig (Hinrichs) 1875. VI. 308. 8°.

Es ist ein seltsames Buch, welches ich mir fast nur aus dem Grund zur Besprechung zu bringen erlaube, daß mir ein Exemplar zu diesem Zweck übergeben wurde, denn eine unmittelbare Förderung unserer Erkenntnis der hier behandelten Materien wird uns trotz der großen Gelehrsamkeit seines Verfassers durch daselbe kaum geboten und die ernstesten, an unsere Zeit gerichteten Worte des zweiten Theils, die wie das ganze Buch von treuer Gesinnung, frommem Tiefblick und unbeflecklicher Wahrheitsliebe zeugen, dürften ihrer Uebertreibung und des Zusammenhangs wegen, in dem sie stehen, einen Theil ihrer Wirkung verlieren. — „Aus wissenschaftlichen, fast noch mehr aus sittlich praktischen Motiven, wie sie gerade die Gegenwart nahe legt,“ will der Verfasser in einem Gegenstück zu Stier's Reden Jesu (S. 8) den Satan im Gegensatz zu den menschlichen Erdichtungen eines solchen, diesen nur stümpernden und tappenden Nachahmungen der großen geoffenbarten Realitäten und im Unterschied von den ihm untergestellten Dämonen, welche sich durch ihre feigen, flauen und faulen, jedenfalls ganz energie- und salzlosen Reden als in jedem Sinn nur untergeordneten Rangs dokumentiren“, aus seinen in authentischer Originalität uns aufbewahrten Worten kennen lernen, und behandelt dem entsprechend, da ein diabolischer Kodex nicht existirt — „denn Satan giebt nun einmal nichts Schriftliches von sich“ (S. 6) das im echten Worte Gottes mitumschlossene echte Teufelswort, die Gen. c. 3, Hiob 1, Matth. 4 (u. parall.) berichtlich enthaltenen Reden des Satan mit ihren organischen Umgebungen zuerst in einem exegetischen Theil, dessen 150 Seiten sich fast gleichmäßig auf die 3 besprochenen Abschnitte vertheilen, wobei der genauesten Einzeleregeese weitaus der meiste Raum zufällt und nur am Schluß „die Universalität und Spezialität der 3 Versuchungen Christi“ und die Geschichtlichkeit derselben auf stark 4 Seiten besprochen wird. Es schließt sich an ein „komparativer Theil“ (S. 159—180), der die drei Versuchungen der noch heiligen Menschenmutter im Paradies, Gottes im Himmel, und des Gottessohnes auf der Erde unter den Seitenüberschriften „Eva und Hiob“, „Hiob und Christus“, vor allem aber „Eva und Christus“ einander gegenüber haltend uns „die Parallelen ebenso der Synwie der Antithese und sonach bei der wiedererlösenden Therapie des durch die erstere, Eva, bewirkten unendlichen Schadens nicht minder similia similibus als contraria contrariis, oder heilsökonomische Homöo- und Allopathie zugleich“ erkennen läßt; als „Episode“ werden am Schluß dieses Abschnitts „Nicht-satanische, vielmehr angelo-dämonische Reden“ (1. Kön. 22, 19. Matth. 8, 28. 12, 44) kurz berücksichtigt und auf die schon angedeutete Weise charakterisirt. Ein dritter „teleo-

¹⁾ Besprechungen des Buches von Reusch, Theol. Lit. Blatt 1875, 25. Rähler, Theol. Lit. Zeitung 1876, 2. Dürstendiek, Gött. Gel. Anz. 1877, 19.

logisch-methodologischer oder pragmatischer Theil" (S. 181—232) bespricht zuerst kurz die „Tendenz des Satan“, dann sehr ausführlich die Methode desselben, insbesondere gegen Hiob S. 191—213 und gegen Jesus bis 230. Sofort behandelt der vierte „Rhetorische Theil“ (S. 233—255) zunächst den Wortschatz der uns überlieferten Reden des Satan, S. 234 ff. wobei wir erfahren, daß derselbe im Alten Testamente 91 Wörter, im Neuen Testamente nach Matthäus 49, nach Lukas 74 Wörter gebraucht, also im Alten und Neuen Testamente zusammen 140 oder 165; sodann noch kürzer als dies Lexicon Satanicum, die diabolische Grammatik („Syntax“) S. 240 f., dagegen wieder eingehend die satanische Rhetorik (S. 241—254), indem dieselbe zuerst im allgemeinen und dann nach ihren Eigenthümlichkeiten unter dreizehn speziellen, mit a(a—e)—n bezeichneten Rubriken als ein „gleichsam in 13 Facetten scharfer oder matter ausgeschliffener schwarzer Diamant“ geschildert wird. Erst auf S. 256 kommt der Verfasser im feinsten, „praktischen Theil“ zu dem eigentlichen Zielpunkt aller dieser Ausführungen, eine „ethische Zeitspiegelung“, gewissermaßen ein nur noch drastischeres Analogon zu Uhlhorns Bilder aus der Vergangenheit als Spiegelbilder für die Gegenwart zu geben. Ich versage es mir auszuführen, wie er im Pantheismus, Materialismus, Spiritismus, Darwinismus, Pessimismus, Apsychismus, in der Staatsomnipotenz, Socialdemokratie, Säkularisation der Schule, in den „officiösen Attentaten auf die Fortexistenz der theologischen Fakultäten“, vor allem in der Leichenverbrennung (vgl. die lange Anm. S. 261—266), in der Deffentlichkeit, der Zähigkeit und Consequenz, der Genußsucht unserer Zeit (sowohl der Eßlust, als der specifisch modernen nur noch raffinirteren Genußsucht des massenhaften, zweck- und ziellosen, und doch an Zeit und Geld so kostspieligen, dabei oft so angreifenden und herunterbringenden Reisens nach allen fernen Gegenden), wie er weiter im Kriticismus und „Pyrrhonismus, der nicht mehr nur ein einzelnes System, sondern zum Charakter der Zeit geworden,“ insbesondere endlich in der Journalistik unserer Zeit, im Stil der Belletristiker wie der Theologen (Scherer—Strauß, Overbeck) satanische Kräfte findet. Wir glauben es dem Verfasser gerne, daß was er geschrieben hat, „weder aus Curiosität entsprungen ist, noch zu einer Kurzweil ausgeht in und an diese Zeit“; ebenso aber sind wir fest überzeugt, daß weder seine Anschauung von der Schrift als dem heiligen Schriftcodex, dem absoluten Authentikum und Diktat Gottes, das uns deswegen auch die authentische Form vollendeter teuflischer Rede aufbewahrt hat (die „im andern Falle allein noch denkbare Annahme“ wäre nach ihm, daß die Schrift selbst ein raffinirtes Kunstwerk des übermenlichen Lügners und Mörders von Anfang sei S. 255) für die theologische Wissenschaft nupbringend, noch seine Auffassung des Charakters unserer Zeit für die Besserung unserer Zustände heilsam wirken könne. Einen Vorzug seines Buchs wollen wir aber zum Schluß ausdrücklich anerkennen: das ist die gewissenhafte Genauigkeit der Exegese, die allerdings auch das Maß überschreitet, wenn in der Uebersetzung dem Hebräischen und Griechischen zu Lieb der deutsche Satzbau fast völlig ignorirt wird, weiter die sorgfältige Berücksichtigung der patristischen, wie der älteren und neueren exegetischen Literatur; zu Hiob 2, 4 z. B. „Haut um Haut“ führt der Verf. ungefähr 40 Ausleger auf, unter denen übrigens Merx mit der ihm eigenen Uebersetzung „das Hemd sitzt näher als der Rock“ sich nicht findet; S. 100 ff. werden zur Versuchungsgeschichte Christi sogar gegen 70 Abhandlungen verzeichnet. Der Verf. sagt in dieser Hinsicht selbst: wo er

unter grauen Halben und schwarzen Schladen da und dort zumal auf etwa ver-
gessene Goldkörner gestoßen, hat er nicht versäumt auch schon zur Wahrung der
literarischen Continuität, sie aufzuheben und einzureihen, andererseits aber zuweilen
auch dazu besonders geeignetes taubes Gestein als Warnungsmäler aufzurichten.
Andera wird eine spätere, und schon unsere Zeit mit seinem Buche auch nicht ver-
fahren können.

Tübingen.

Repetent C. Nestle.

Rönsch, Hermann, Diak. zu Vobenstein, Itala und Vulgata.

Das Sprachidiom der urchristlichen Itala und der katholischen
Vulgata unter Berücksichtigung der römischen Volkssprache durch
Beispiele erläutert. Zweite, berichtigte und vermehrte Ausgabe.
Marburg, N. G. Elwert 1875. (1) XVI. 526. 8°.

Jeder, der zum ersten Mal die ältesten Stücke der lateinisch-christlichen Litera-
tur zur Hand nimmt, die vorhieronymianische, oder wie wir mit Vagarde künftlg
lieber sagen wollen, vorhieronymische Bibelübersetzung, die sogenannte Itala, die
Schriften des Apulejus, den lateinischen Hermas und Irenäus, last not least
die Werke Tertullian's, muß überrascht sein durch die Menge von Worten, Formen,
Bedeutungen und Konstruktionen, die ihm vom klassisch-Lateinischen her unbekannt,
auf den ersten Blick als Barbarismen, Solöcismen oder Idiotismen erscheinen
und das Verständnis dieser Schriftwerke nicht unwesentlich erschweren. Es tritt
uns hier auf lateinischem Boden, nur in noch stärkerem Grade, ganz der gleiche
Unterschied entgegen, den wir auf griechischem Gebiet zwischen dem klassischen
Sprachgebrauch und dem neutestamentlichen finden und es ist diese Erscheinung
aus den gleichen Gründen herzuleiten daß wir es hier nicht sowohl wie man bis-
her glaubte, mit einer Vulgär Sprache, als vielmehr mit einer Provinzial-
speziell der afrikanischen Provinzialsprache zu thun haben. Daß es für dieses
Lateinische bisher nichts gab, was sich der Winer'schen Grammatik des neu-
testamentlichen Sprachidioms an die Seite stellen ließ, mußte von allen, die sich
mit den lateinischen Bibelübersetzungen und den ältesten lateinischen Kirchenvätern
beschäftigten, als ein Mangel empfunden werden: daß demselben nicht früher ab-
geholfen wurde, lag offenbar darin, daß die Zahl dieser Freunde der christlichen
Latinität nur eine kleine war; wie klein sie auch heute noch ist, davon wird der
Herausgeber und Verleger des hier zur Anzeige gebrachten, diesem Mangel ab-
helfenden Buches am besten zu reden wissen. Es erschien zuerst im Jahr 1869,
aber trotz der einstimmig anerkennenden Beurtheilung desselben hat es nicht den
Abgang gefunden, den Verfasser und Verleger glaubten erwarten zu können, daher
es im Jahr 75 mit einem zweiten Vorwort und einem 16 Seiten umfassenden
Anhang als „zweite vermehrte und berichtigte Ausgabe“ noch einmal auf dem
Büchermarkt sein Glück versuchen sollte. Da es weder bei seinem ersten, noch bei
seinem zweiten Ausgehen in dieser Zeitschrift besprochen wurde, erlaube ich mir
noch kurz auf dasselbe aufmerksam zu machen.

Im Unterschied von Winer's grammatischer Behandlung des neutestament-
lichen Sprachidioms giebt es in einer mehr lexikalischen Zusammenstellung die
„Besonderheiten“ des lateinisch-biblischen Sprachidioms und zwar behandelt es
in 5 Kapiteln die Besonderheiten 1. der Endung und Bildung (Substantiv, Ad-

jektiv, Adverbium, Verbum ic.), 2. der Biegung (Deklination, Comparation, Conjugation), 3. der Bedeutung, 4. der grammatischen Struktur (Idiotismen, Gracismen, Hebraismen), 5. der Schreibung und Wortgestalt. Die Einleitung S. 1—21 handelt von der Entstehung der Itala, die mit Recht, wie jetzt immer allgemeiner geschieht, nach Afrika verlegt wird, und von den benutzten Quellen; die Schlußbetrachtung S. 471—483 giebt eine kurze Charakteristik der Sprache der Itala, daran schließt sich ein sehr ausführliches Register S. 483—509, mit Hilfe dessen sich jedes gesuchte Wort leicht finden läßt; der Anhang der neuen Ausgabe bietet einige Berichtigungen, Nachträge zu den 5 Kapiteln, und eine Liste der zwischen der ersten und zweiten Ausgabe erschienenen einschlagenden Literatur. Wenn man dieselbe überblickt und dazu nimmt, was seit 75 wieder an Italafragmenten aufgefunden und herausgegeben wurde, ich erinnere nur an die Freisinger und Wiener von Ziegler und Haupt veröffentlichten Stücke, was ferner seither zu besserer Herausgabe der lateinischen Väter geschehen ist, und wenn man andererseits bedenkt, wie viel in diesem Stücke noch zu thun ist, bis von Tertullian z. B., um diesen allein zu nennen, ein ordentlicher Text da sein wird, so könnte man fast bedauern, daß Rönisch's umfassende Arbeit schon jetzt erschienen ist. Um so größerer Dank gebührt ihm aber für seine bahnbrechende Leistung; hat doch vor ihm kein Philolog und kein Theolog, auch unter den katholischen keiner, sich an eine solche zusammenfassende Darstellung des bibel-lateinischen Sprachidioms gewagt; ja es hat sogar bisher an Bearbeitung einzelner hieher gehöriger Punkte fast völlig gefehlt. Man vergleiche darüber den Aufsatz „Die neueren Forschungen im Gebiete des Bibellatein“ von Johann Nepomuk Ott, (Professor am katholischen Gymnasium zu Rottweil in Württemberg), der unstreitig einer der kompetentesten Beurtheiler auf diesem Gebiet ist, Neue Jahrbücher für Philologie und Pädagogik (1874) Bd. 109, S. 757 ff. Er bezeichnet das Buch von Rönisch als unzweifelhaft berufen „eine höchst fühlbare Lücke in der philologischen Literatur auszufüllen“, und hat ihm deswegen a. a. O. eine Besprechung von fast 50 Seiten gewidmet, in der ehrlichen Absicht, ihm zu größerer Vollendung zu verhelfen, und damit zugleich den klassischen Philologen zu zeigen, „was für interessante Resultate eine genauere Erforschung des biblischen und patristischen Lateins für die Kenntnis des Gesamt-Latein abwirft;“ weiter hat er in der gleichen Zeitschrift (1875, Bd. III. 787 ff.) einen einzelnen Abschnitt des vorliegenden Buches, was Rönisch Idiotismen der Comparation nennt (Kap. V. 1) selbständig ausgeführt. Daß im erstern Aufsatz von Ott auch werthvolle Winke über die Entstehung der lateinischen Uebersetzungen des Pastor Hermä und bei Rönisch gelegentlich treffliche Erklärungen oder Verbesserungen einzelner biblischer und patristischer Stellen und interessante Etymologien moderner Wörter sich finden (z. B. S. 241 franz. und deutsches canapé von dem Judith 10, 19. 13, 9 vorkommenden conopeum (κορυπτερον), das Moskitoneß (von κορυον die Mücke), dann das mit einem solchen Netz versehene Ruhebett, im Abendland das Ruhebett überhaupt), sei nur als weitere Empfehlung zum Schlusse noch bemerkt.

Lübingen.

Repetent G. Nestle.

Die deutsche Nationalität der kleinasiatischen Galater. Ein Beitrag zur Geschichte der Germanen, Kelten und Galater und ihrer

Namen. Von Dr. Karl Wieseler, Professor und Consistorialrath. Gütersloh, C. Bertelsmann. 1877. 8. VII. und 83 SS.

Wo fängt die deutsche Kirchengeschichte an? oder richtiger ausgedrückt: wann lassen die ersten Berührungen deutscher Völker mit dem Christenthum sich geschichtlich nachweisen? Bei den Gothen des Ulfila, sagen die Einen; bei den Christengemeinden in *l'equarius*, von denen Irenäus in der bekannten Stelle seiner *Kepheidrist* redet, meinen die Anderen; noch Andere möchten gern, einem gewissen religiösen und nationalen *pium desiderium* folgend, die Anfänge deutschen Christenthums bis in die apostolische Urzeit der Kirche hinaufrücken und sie wo möglich an irgend eine apostolische Persönlichkeit anknüpfen. Das haben frühere Generationen, die noch in ganz naiver Weise ihre frommen Wünsche zum Maßstab der Geschichte machten, einfach dadurch zu Stande gebracht, daß sie entweder den Apostel Petrus auf der Reise von Rom nach Britannien, oder Paulus auf der Reise von Rom nach Spanien, oder den Apostel Barnabas von Mailand oder Aquileja aus die Grenzen Deutschlands berühren ließen. Heutzutage geht das nicht mehr so leicht. Da ist bekanntlich eine Anzahl von neueren deutschen Theologen auf eine andere Combination verfallen, um germanisches Volksthum mit apostolischem Christenthum in unmittelbaren Contact zu bringen: die kleinasiatischen Galater, denen Paulus das Christenthum gebracht, an die er seinen Brief geschrieben hat, sollen entweder ganz oder doch theilweise Germanen gewesen sein. Unter den deutschen Theologen ist es besonders Wieseler, der diese Hypothese von der germanischen Nationalität der Galater mit dem ganzen Aufwand seines Scharffsinnes und seiner ausgebreiteten Gelehrsamkeit (in seinem Commentar zum Gal. Brief wie in seinem Artikel in Herzogs *KE.* Bd. XIX.) vertreten, und aus jener ethnologischen Voraussetzung die doppelte, von Anderen noch weiter ausgeführte, Folgerung gezogen hat: daß also Paulus zuerst einem deutschen Volksstamm das Evangelium gepredigt habe und daß eben dieser Umstand uns Deutschen den Galaterbrief als einen an germanische Christen geschriebenen nur noch werther machen müsse. Dagegen haben Andere, neuestens insbes. Wilhelm Grimm, in einer Abhandlung der *Studien und Kritiken* 1876. S. 195 ff., theils jene Hypothese bestritten, theils die daraus für das deutsche Christenthum und für die Werthschätzung des Galaterbriefes abgeleiteten Consequenzen geleugnet, da ja, auch die Richtigkeit jener ethnologischen These vorausgesetzt, doch jede räumliche und zeitliche Continuität zwischen dem Christenthum der Galater und der Kirchen, geschichte des deutschen Volkes fehlen würde, und da jedenfalls für die Erklärung oder Werthschätzung des Galaterbriefes jene Hypothese Nichts austrage. — Eine Widerlegung der W. Grimm'schen Einwendungen und eine ausführliche Rechtfertigung seiner eigenen Ansicht durch eingehende ethnologische, historische, linguistische, kunstarchäologische Gründe versucht Wieseler in der vorliegenden Schrift, zu der er dann unterdessen noch einen kleinen Nachtrag geliefert hat in der *Briege'schen Zeitschrift für Kirchengeschichte* Bd. II. Heft 1, S. 112—17. — Bei solchen ungelösten Controversen, wie die fragliche, ist es zunächst von größtem Werth einerseits die wissenschaftlichen Voraussetzungen der Rösbarkeit, andererseits den Werth und die Consequenzen der Lösung sich klar zu machen. In dieser Beziehung ist es vor Allem nöthig, zu untersuchen, daß die rein ethnographische Controverse über den germanischen oder keltischen Ursprung der kleinasiatischen Galater

lediglich gar keine theologische Bedeutung hat, sofern weder für die weitere kirchliche oder dogmatische Entwicklung des germanischen Christenthums, noch andererseits für das Verständniß des Galaterbriefes daraus irgend Etwas folgt. Mit Recht weist daher Wieseler gleich Anfangs die Supposition zurück, als ob er oder andere Verteidiger seiner Hypothese dabei von unberechtigtem patriotischen Eifer sich hätten leiten lassen, da ja doch die Frage eine rein wissenschaftliche ist und nur mit wissenschaftlichen Gründen entschieden werden kann. Wenn daneben der Verf. dennoch ein besonderes Interesse daran hat, zu sehen, wie sich die „Deutschen Kleinasien gegenüber dem Wirken des Apostel Paulus verhielten“, und sich dessen freut, daß Paulus sie eines so wichtigen Briefes gewürdigt: — so mögen wir ihm diese, freilich vorerst problematische, Freude wohl gönnen, wenn er nur seinerseits uns zugesteht, daß er bei der Untersuchung selbst lediglich durch die in der Natur der Sache liegenden Gründe sich habe leiten lassen. Und ebenso sind wir ganz damit einverstanden, daß Wieseler in dem letzten Abschnitt seiner Schrift S. 60—61 den Versuch seiner Gegner, in dem Galaterbrief gewisse Beziehungen auf den aus Cäsar und sonsther bekannten Nationalcharakter der Kelten nachzuweisen, entschieden zurückweist, hätten aber dafür auch seinerseits das ausdrückliche Zugeständnis gewünscht, daß in dem paulinischen Brief ebenso wenig irgend welche Beziehungen auf Eigenthümlichkeiten des germanischen Nationalcharakters sich finden; denn was hier (S. 62) als besonderer Charakterzug der Germanen, oder speziell Tectosagen, scheint bezeichnet zu werden, einerseits ihre Gottesfurcht, andererseits ihre Selbstgerechtigkeit, ist doch viel zu allgemein und unbestimmt, um irgendwie in Betracht zu kommen. Wenn somit die ganze Controverse lediglich gar keine theologische Bedeutung hat und weder für den Kirchenhistoriker noch für den Exegeten des Galaterbriefes Etwas austrägt, so können wir Theologen mit Seelenruhe die Entscheidung des Streites den Historikern, Ethnologen, Archäologen, Linguistikern überlassen, um so mehr, da es nach dem jetzigen Stand der Forschung an den für die Entscheidung des Streites nothwendigen Voraussetzungen noch ganz und gar fehlt. Denn solange über das Verhältniß der westeuropäischen Kelten und Germanen die Ansichten der Anthropologen und Historiker noch so wenig feststehen, wie dies bis dato der Fall ist, wird sich noch viel weniger über die Nationalität jener im dritten Jahrhundert vor Christo in Kleinasien angesiedelten und im Laufe der nächsten Jahrhunderte offenbar völlig hellenisirten Galater oder Gallogräken etwas Sicheres feststellen lassen als höchstens die Möglichkeit, daß unter jenen keltischen Einwanderern auch germanische Elemente und darum etliche germanische Namen sich mögen befunden haben.

Wagenmann.

Historische Theologie.

- 1) *Μακαρίου Μάγνητος Αποκριτικός ἢ Μονογενής*. — Macarii Magnetis quae supersunt ex inedito codice edidit C. Blondel. Parisiis e typographia publica. 1876. 4. VII. und 232 SS.
- 2) De Macario Magnete et scriptis ejus disseruit L. Duchesne, Canonicus Briocensis, Gallicae in Urbe scholae nuper socius. Parisiis, Fr. Klincksieck. 1877. 4. 45 SS.

Ein neuer patristischer Fund! an Werth zwar der Bryennios-Handschrift nicht zu vergleichen, aber immerhin wichtig genug, um die allgemeine Beachtung der deutschen Theologen wie Philologen zu erregen, theils weil er einen nahezu unbekannten, wenigstens in der bisherigen Compendienliteratur nicht verzeichneten Kirchenvater, Apologeten und Exegeten, in die altkirchliche Literaturgeschichte einführt, theils aber besonders weil er der Forschung eine Külle von neuen Problemen eröffnet und uns eben damit allerlei Bereicherungen unseres kirchenhistorischen Wissens in Aussicht stellt. Drei französische Gelehrte sind es, denen wir die Auffindung und Publikation dieses Ineditum verdanken: Charles Blondel, der die vor etwa 10 Jahren in Athen aufgefundenen Handschrift des Hauptwerkes von M. M. Ἀποκριτικός oder Ἀποκριτικά zur Edition vorbereitete, aber vor Vollendung seiner Arbeit starb, P. Foucart, der die von seinem Freund Blondel vorbereitete Ausgabe vollendet und zum Druck befördert hat, und E. Duchesne, der in einer ausführlichen Abhandlung über Macarius Magnes und seine Schriften sich verbreitet und in einem Anhang Fragmente von einem zweiten Werk desselben Autors Homiliae in Genesin sowie eine Anzahl von Emendationen zum Text des Apocriticus beigelegt hat. (Die Abhandlung zerfällt in 6 Kapitel: über das Schicksal der Werke des M., Namen, Zeit, Heimath des Verf., Plan und Anlage der Apocritica, die Schriftauslegung des M., über die dem Macarius von Miskophorus schuldgegebenen Ketzereien, über den Gewinn aus den Schriften des M.). Für uns Deutsche aber, und speziell für uns Göttinger Theologen bietet das Werk der drei Franzosen noch ein ganz spezielles, so zu sagen lokalpatriotisches Interesse deshalb, weil eines der ersten Mitglieder der theologischen Fakultät der neugegründeten Georgia Augusta, der gelehrte Schleswiger Magnus Crusius es war, der gerade im Stiftungsjahr unserer Universität 1737 in seiner Disputatio inauguralis historico-theologica zum erstenmal ausführliche Untersuchungen über den bis dahin nahezu unbekannten Macarius, über seine Schriften und deren Fragmente, gegeben und darauf in einer späteren Abhandlung vom Jahr 1745 eine Darstellung der theologumena Macarii auf Grund der gesammelten Fragmente versucht hat.

Merkwürdig genug sind freilich von Anfang an die Schicksale dieses Macarius Magnes und seiner Schriften gewesen, wie wir das theils aus Crusius wissen, theils aus den Mittheilungen von Duchesne erfahren. Weiß man ja kaum seinen Namen sicher: ob er „der selige Magnes“ oder „der Magnesier Makarios“ heißt? in letzterem Fall, ob er in Magnesia geboren oder Bischof gewesen? ob das karische Magnesia ad Maeandrum, oder das phrygische Magnesia ad Sipylum oder irgend ein dritter Ort seine Heimath gewesen? vollends die chronologische Frage: ob er im II., III., IV., V. Jahrhundert gelebt? denn das Alles ist schon vermuthet worden; nicht einmal ob er zu den vornicenischen oder nachnicenischen Vätern zu zählen sei, war bisher sicher; Crusius ist geneigt, ihn ans Ende des III. Jahrhunderts zusetzen, Duchesne um die Mitte des IV., Andere zu Anfang des fünften, falls er, wie zu vermuthen nahe liegt, mit einem von Photius unter den Theilnehmern der Synodus ad Quercum erwähnten Μακάριος τῆς Μαγνήτων πόλεως ἐπίσκοπος identisch wäre. Die Schriften des M. werden weder von Eusebius noch Hieronymus — überhaupt von keinem alten Schriftsteller erwähnt. Erstmal kommen sie zur Sprache im Bilderstreit des VIII. Jahrhunderts, wo die Bilderfeinde auf sein Zeugnis gegen den Bilderdienst sich beriefen (787 auf

dem Concil zu Nicäa) — mit Unrecht freilich insofern, als M. nicht von der christlichen, sondern von der heidnischen Bilderverehrung redet. Damals spürte der bekannte Bilderfreund und spätere Patriarch Nephoros in Byzanz das Buch des schon dazumal ziemlich unbekannten Mannes auf und schrieb darüber eine seiner Streitschriften *Antirhetici libri contra Iconomachos*, neuerdings herausgegeben von Dom Pitra im *Spicilegium Solesmense* t. I. Von da an war M. wieder ganz und gar verschollen bis ins 16. Jahrh., wo Zacharias Gretensis, dann der Jesuit Turrianus ihn wieder citirte und Stellen von ihm aus einer Venetianischen Handschrift (bes. über das heilige Abendmahl und das Verhältniß von Glauben und Werken) mittheilte. Als dann aber der Pariser Bibliothekar Boivin im 18. Jahrh. die *Apocritica* herausgeben wollte, war die Venetianische Handschrift, die Turrianus benutzte, verschwunden; dagegen fand sich in der Ottobonianischen Bibliothek in Rom eine Handschrift einer andern Schrift des M., die *sermones in genesim*. Die Ausgabe, die Boivin beabsichtigte, kam nicht zu Stande; dagegen benutzte M. Crusius zu Paris dessen Papiere wie die von dem Italiener A. Banduri für eine Ausgabe des Nephoros gemachten Vorarbeiten, sowie anderes handschriftliches Material der Pariser Bibliotheken. Die Bemühungen von Crusius und seinem Colleggen Feuerlin, den Verbleib des früher in Venedig befindlichen, alle 5 Bücher des Apocriticus umfassenden Codex auszumitteln, blieben vergeblich: man vermuthete, die Handschrift sei mit anderen venetianischen Codices in die Bibliothek des Escorial in Spanien gekommen. Ob sie dort gesucht worden und mit welchem Erfolg, ist mir nicht bekannt. Die von Crusius beabsichtigte Ausgabe unterblieb: nur einzelne der von ihm gesammelten Fragmente hat er in den beiden obgenannten Dissertationen mitgetheilt; auch die versprochene dritte Abtheilung seiner Arbeit ist M. Crusius, der i. J. 1747 seine Göttinger Professur mit der Generalsuperintendentenz Harburg vertauschte, der gelehrten Welt schuldig geblieben. Endlich, nachdem der Codex Venetus sowohl als der Codex Ottobonianus wie die handschriftlichen Sammlungen von Boivin und Crusius verschwunden, ist i. J. 1867 eine Handschrift des Apocriticus in Athen aufgefunden (s. darüber den Bericht des Franzosen Dumont in den *Comptes rendus de l'Academie des inscriptions* 1867. III. S. 138) und diese ist es, auf der die vorliegende Ausgabe ruht. Ob sie mit dem verlorenen Venetus identisch oder nicht, ist nicht sicher: Duchesne ist geneigt, das Erstere anzunehmen; nach den Notizen des Crusius scheint das Gegentheil der Fall zu sein. Jedenfalls enthält der Codex Ath. nicht das ganze aus 5 Büchern bestehende Werk, sondern nur etwa die Hälfte: es fehlt lib. I und die 6 ersten Capitel von lib. II.; es fehlt ebenso der Schluß von lib. IV. und das ganze fünfte Buch. Das Werk ist apologetischen Inhaltes; es ist einem christlichen Freund Namens Theosthenes gewidmet und hat die Form eines Gesprächs zwischen einem Christen und einem hellenischen Philosophen. Eine Reihe von Schriftstellen des Neuen Testaments, besonders der Evangelien und Apostelgeschichte, werden von dem schriftkundigen, aber christenfeindlichen Gegner zum Gegenstand des Angriffs oder Spottes gemacht, von dem Christen aber vertheidigt und — mitunter freilich in ziemlich künstlicher Weise — zurecht gelegt. Die Hauptfrage ist nun: wer ist der von M. bekämpfte heidnische Gegner? oder, wenn der Dialog bloße Einkleidung, welches sind die Quellen, aus denen M. die heidnischen Einreden seines „Philosophen“ geschöpft hat, deren Beantwortung er sich zur Aufgabe macht? Daß Celsus diese

Quelle nicht ist, wird sofort klar, obgleich immerhin einige Berührungen mit ihm sich finden. Aber auch auf den gekrönten Apostaten und Polemiker Julian finden sich keine bestimmten Beziehungen. So bleibt also die Wahl zwischen Porphyrius und Hierocles: für letztere Annahme spricht sich Duchesne aus, unter Berufung auf die Angabe bei Lactant. div. inst. V, 2 und de mort. pers. 16, wonach es scheint, daß Hierocles in seinen *ῥητορικῆς λόγοι* keineswegs bloß auf die bekannte Paralelisirung zwischen Apollonius und Christus sich beschränkt, sondern auch auf viele einzelne Stellen der heil. Schrift eingegangen. Was aber Duchesne weiter zu Begründung einer näheren Beziehung zwischen M. und Hierocles beibringt, ist doch zu unsicher, um einer Widerlegung zu bedürfen. Vielmehr wird in der Hauptsache doch Crusius Recht behalten, mit seiner Beweisführung, daß kein anderer als der Neuplatoniker Porphyrius es ist, dessen fünfzehn Bücher gegen die Christen, *κατὰ Χριστιανῶν λόγοι* 15, dem M. das Material geliefert haben zu den quaestiones oder *ζητήματα* seines hellenischen Philosophen, die er dann in seinen christlichen solutiones oder *λύσεις* Stück für Stück zu beantworten sucht.

Alles was wir sonsther über den Ton und die Methode des Porphyrius wissen, von seiner genauen Bekanntschaft mit den christlichen Lehren und Schriften, von der Gewandtheit wie von der Gehässigkeit seiner Polemik, von der kaustischen Schärfe seiner Angriffe, wie von seinen hämischen und kleinlichen Nergeleien und Bosheiten, von seinem eigenen philosophischen Standpunkt und seinen religiösen Anschauungen stimmt vollkommen zu den hier von M. beigebrachten Äußerungen des heidnischen Philosophen; ja von den wenigen aus anderen Quellen bekannten Bestandtheilen der *λόγοι* des P. finden sich gerade einige der significantesten genau hier vor, z. B. die über den Conflict des Petrus und Paulus in Antiochien, über die Schuld des Petrus am Tod des Ananias und der Saphira, die Erwähnung des Apollonius von Tyana, der Spott über die Bezeichnung des Tiberiassees als Meer, während es doch wie die Ortskundigen wissen, ein kleiner Sumpf sei, die Angriffe gegen die Auferstehungslehre u. dergl. Anderes was wir sonst von Porphyrios kennen (insbes. seine Äußerungen über das Buch Daniel ic.) mag in dem verlorenen ersten oder fünften Buch des M. gestanden haben. Uebrigens ist es selbstverständlich, daß es nur Auszüge aus dem großen Werk des P. sein können, die M. seinem Philosophen in den Mund legt, und daß unter den Reden des Letzteren auch Solches vorkommen kann, was nicht von P., sondern von Hierocles oder einem anderen Geistesgenossen stammt. Daß aber in der Hauptsache nicht der geistig minder bedeutende und minder originelle Hierocles, sondern der schriftkundigste, gelehrteste, aber auch bitterste und gehässigste aller antiken Christenfeinde, Porphyrios es ist, der hinter dem *ῥητορικός* der Makarius'schen Apocritica steckt, hat schon Crusius richtig geahnt und bewiesen, und kann jetzt, nach den vorliegenden Proben nicht mehr zweifelhaft sein, wenn gleich natürlich erst die vollständige Makariuschrift einen vollständigen Beweis ermöglichen würde. Aber auch jetzt schon glaube ich es als sicheres Ergebnis aussprechen zu können, daß von dem seit nahe zu 1½ Jahrtausenden verlorenen, und so oft schon vergeblich gesuchten Werk des Porphyrios gegen die Christen ein beträchtlicher Theil in den quaestiones des Makarius'schen Apocriticus aufgefunden ist. In der That, wer sich die Mühe nimmt, die hier mitgetheilten Angriffe des „Philosophen“ durchzulesen, wird den Eindruck empfangen, daß Giftigeres wider das Christenthum von Celsus herab bis auf Meimarus und Strauß wohl nie ist geschrieben worden:

so kann nur Porphyrios geschrieben haben. Wir können es uns erklären, — nicht bloß daß christliche Kaiser von Constantinus bis herab auf Theodosius II. sich alle Mühe gaben, die porphyrianische Schrift polizeilich zu unterdrücken, sondern auch, daß alle die Widerlegungen, welche gegen Porphyrios zahlreicher als gegen Celsus geschrieben wurden, das Schicksal des Werkes theilten, das sie bekämpften. „Das Gift, welches aus der gefürchteten und mit kaiserlichem Bann belegten Feder des Porphyrios floß, schien auch durch die Beigabe des orthodoxesten Gegengiftes noch nicht hinlänglich neutralisirt; und man zog es vor, beide, die Bücher des Angriffes wie die der Vertheidigung, einer gänzlichen Vernichtung preiszugeben“ (wie Jakob Bernays sagt in seiner Schrift über Theophrastos 1866. S. 1). Daraus und nicht etwa aus den paar unbedeutenden „Kegereien“, die Spätere bei ihm fanden, erklärt sich denn auch das beinahe völlige Verschwinden der Macarios'schen Apokritika: es ist ihm nicht viel anders ergangen als den übrigen Widerlegern des Porphyrios: ihre Gegenschriften sind verloren gegangen „vermuthlich — wie Lessing sagt — weil sie zu viele und große Stellen ihres Gegners, der nun einmal aus der Welt sollte, angeführt hatten.“ Eine dieser Gegenschriften, und darin jedenfalls sehr bedeutende Fragmente von den *λόγοι κατὰ Χριστιανῶν* des Porphyrios sind uns in dem athenischen Macariosfragment wiedergegeben.

Wagmann.

- 1) Berthold von Regensburg, der größte Volksredner des deutschen Mittelalters. Von Dr. Chr. W. Stromberger. Gütersloh, C. Bertelsmann 1877. 8. XVI und 224 SS.
- 2) Altdeutsche Predigten und Gebete aus Handschriften. Gesammelt und zur Herausgabe vorbereitet von Wilhelm Wackernagel. Mit Abhandlungen und einem Anhang. Basel, Schweighauser'sche Verlagsbuchhandlung. 1876. 8. XI u. 611 SS.

Sehr es zu bedauern ist, daß die Pfeiffer'sche Ausgabe der Predigten Bertholds (Wien 1862. Band I. vgl. meine Anzeige in diesen Jahrbüchern 1863. S. 386 ff.) mit dem Tod des Herausgebers unvollendet geblieben, und daß die germanistische Wissenschaft unterdessen keine Zeit gefunden hat, die Lücke auszufüllen und uns die ganze literarische Hinterlassenschaft des größten Volkspredigers und eines der ersten Prosaisten des deutschen Mittelalters endlich einmal zugänglich zu machen: desto mehr muß uns alles willkommen sein, was dazu dienen kann, theils unsere geschichtliche Kunde von Bertholds Leben und Wirken zu erweitern, theils das in den Abhandlungen der Philologen über ihn vorliegende Material den Theologen zugänglich und für die Geschichte der Predigt wie für die Geschichte des christlich-sittlichen Geistes und Lebens nutzbar zu machen. Wie dies früher die Absicht der für jene Zeit höchst verdienstvollen Kling'schen Arbeiten über B. war (der freilich unvollständigen editio princeps von 1824, der Abhandlung in Piper's Kalender und Zeugen der Wahrheit, des Artikels in Herzogs NE. Aufl. I.); wie dann von Kling's Ausgabe Jakob Grimm Anlaß nahm zu seiner klassischen Arbeit über B. in den Wiener Jahrbüchern von 1825; wie darauf (1850 und 57) katholischerseits Göbel und Alban Stolz bemüht waren, den mittelalterlichen Franziskaner im Gewand eines modernen Missionspredigers der

Gegenwart wieder vorzuführen: so haben neuerdings, nach dem Erscheinen der Pfeiffer'schen Ausgabe von 1862, von protestantischen Theologen Karl Schmidt 1864 in den Studien und Kritiken, Marbach in seiner Geschichte der deutschen Predigt vor Luther 1873, Hammerger in der Allg. D. Biographie Band II., Ahlfeld in einem Leipziger Vortrag über Bruder B. als den Chrysostomus des deutschen Mittelalters, endlich Stromberger in der obigen Schrift, von anderer Seite Hofmann in den Schriften der Münchener Akademie, Joh. Schmidt in einer Abhandlung über B. v. R. Wien 1871, W. Wackernagel in dem oben angeführten opus posthumum, Strobl in den Schriften der Wiener Akademie vom Jahre 1877 u. in der einen oder anderen Weise, theils durch Beibringung neuen Materials theils durch neue Auffassungen oder Darstellungen die Literatur über Bruder Berthold bereichert (vgl. auch meine beiden Artikel über B. in der Herzog'schen H.E. Band XIX., S. 183 und in der zweiten Aufl. der theol. H.E. Bd. II, S. 337 ff.)

Der Verfasser von Nr. 1, Dr. Chr. W. Stromberger in Zwingenberg bei Darmstadt, schon früher durch mehrere, namentlich hymnologische Arbeiten bekannt, will weder neue Forschungen noch neue Resultate bieten, sondern beabsichtigt lediglich auf Grund der bekannten (ihm jedoch nicht vollständig bekannten) Literatur, besonders im Anschluß und vielfach wörtlicher Anschnung an Grimm, Pfeiffer und W. Wackernagel „das in den Abhandlungen der Philologen geborgene Material theologischen Kreisen handlich bearbeitet zuzuführen, einen Einblick in die theologischen Anschauungen B.'s und in die Eigenthümlichkeit seiner Predigtweise zu gewähren“ (S. XIII.) Eine unseres Erachtens ziemlich unnütze und ungeschickte Vorrede geht aus von dem höchst geistreichen Gedanken, „daß unsere Zeit mit der vor 600 Jahren viel Verwandtes habe, aber auch zu jener in scharfem Gegensatz stehe“ (was sich wohl mit gleichem Recht von jeden zwei beliebigen Jahrhunderten der Weltgeschichte wird sagen lassen). Daß „die Papstmacht jetzt den Nimbus der Unfehlbarkeit beanspruche“, daß man dem Kaiser Friedrich II. nicht ohne Grund Unglauben vorwarf, während unsere Zeit bereit wäre, ihn unter die großen Liberalen zu rechnen; daß in Deutschland „jetzt der Liberalismus gegen den Ultramontanismus kämpft, während Kaiser Wilhelm weit über jenem Friedrich steht durch seinen schlichten evangelischen Glauben;“ daß Bismarck nicht nach Canossa gehen will, das deutsche Reich aber einen unblutigen Römerzug eröffnet habe mit seinen Reichsgesetzen, während die deutschen Kaiser auf ihren Römerzügen dereinst viel Geld und die edelsten Kräfte verloren (S. VII); daß der Franziskaner-Orden vor 600 Jahren eine „gesunde Opposition“ wider Rom gemacht habe, während jetzt das Gesetz alle Genossenschaften, die nicht deutsches Wesen und Sprache kultiviren, dem Reich zum Opfer gebracht; daß nach S. VII Hildebrand's monarchische Maßregeln (?) Zucht und Sitte untergraben halfen, und doch (S. VIII) ein Geist der Zucht und Zerknirschung von Hildebrand auf die gesamte Kirche ausgieng u. —, das sind Sätze, die man sich nicht einmal in einer Vorrede gefallen läßt, die ja der Verfasser vielfach mehr zu seinem eigenen Privatvergnügen als für seine Leser zu schreiben pflegt. Störender noch und geradezu contra bonos mores sind solche Allotria, wenn sie in die ernsthafteste wissenschaftliche Darstellung selber sich eindrängen: oder wozu soll es dienen, daß S. 6 an Louise Lateau erinnert, S. 69 ein Schäfer auf dem Gräfl. Solms-Laubach'schen Gute Wernings in Oberhessen als dogmatische Auktorität zitiert wird und dgl.? Um aber

von diesen Nebendingen auf die Hauptsache zu kommen, so theilt der Verf. seine Schrift in drei Theile: A. Zur Biographie, B. Zur Charakteristik des Predigers, C. Mittheilungen aus B.'s Predigten. — Der biographische Abschnitt bietet lediglich das Bekannte, zum Theil auch Unrichtiges und Ungenügendes über Franz von Assisi und seine Stiftung, über Casarius von Speier, David von Augsburg, Berthold von R. Was für ein wirkliches geschichtliches Verständniß die Hauptsache gewesen wäre, die eigenthümliche Lebensanschauung des heiligen Franz und die reformatorische Tendenz des ursprünglichen Franziskanerthums darzustellen, und das Verhältniß der deutschen Franziskaner zu ihren italienischen Vorbildern und Zeitgenossen nachzuweisen, — eine Untersuchung, die geradezu eine der wichtigsten und interessantesten für das Verständniß des späteren Mittelalters wäre: das ist dem Verf. nicht in den Sinn gekommen. Die Idee der *paupertas evangelica* zu katholisiren, aber auch umgekehrt die ganze christliche Welt franziskanisch zu machen, d. h. die Idee der christlichen Vollkommenheit in jenem schwärmerisch-asketischen Sinne des Franziskanerthums in der christlichen Gesellschaft zur Geltung zu bringen: das ist der Gedanke, der dem Ordensstifter wie seinen Jüngern, insbesondere auch den ältesten deutschen Franziskanern, vorschwebte, und vielleicht nirgends werden uns die Gedanken dieser franziskanischen Sozialreform so anschaulich und volksthümlich vorgelegt als in diesen Berthold'schen Predigten. Man vergleiche z. B. die zehnte der Predigten in der Pfeiffer'schen Ausgabe: Von zehn Chören der Engel und der Christenheit. Hier wird in Analogie mit dem areopagitischen Gedanken der Hierarchie dargelegt, daß, wie im Himmel zehn Chöre der Engel, so in der christlichen Gesellschaft 10 Chöre zu unterscheiden sein, wovon je die niederen den oberen Dienst schulden. Die ersten sind die Pfaffen, die zweiten die Ordensleute, die dritten weltliche Richter, Herren und Ritter. Die zweiten (oder eigentlich die ersten) sind die rechten „geistlichen Leute“, deren Aufgabe es ist, die christliche Vollkommenheit und insbes. das Ideal der franziskanischen Eigenthumslosigkeit in ihrem ganzen Leben und Wandel persönlich darzustellen und Anderen zu verkünden; die Pfaffen sollen die Christenheit pflegen mit geistlichem Recht und Gericht, insbes. aber durch die Spendung der 7 Heiligkeiten oder Sakramente; die weltlichen Herren aber haben keinen anderen Beruf, als die Christenheit und besonders die Armen zu beschirmen am Leibe und an der Seele und den geistlichen Leuten Almosen zu geben. Unter diesen drei oberen stehen dann die sechs niederen Chöre, deren man in keiner Weise entrathen mag, die aber von Gott verordnet sind, um den oberen Chören unterthänig zu sein und ihnen zu dienen, indem jeder aufs treueste die von Gott ihm verordnete Arbeit thut und vor aller Untreue, insbes. aber vor der Sünde der Götigkeit, des Geizes und der Habsucht, als der größten Verletzung des Armuthsgebotes, sich hütet. —

Anstatt auf diese spezifischen Gedanken der franziskanischen Lebensanschauung und Sozialreform einzugehen und von diesem ethisch-asketischen Gesichtspunkt aus das Eigenthümliche der Berthold'schen Predigten und die Wirkung des neuen Armuthsevangeliums auf das deutsche Volk des 13. Jahrhunderts zu erklären: sucht der Verfasser vielmehr nach der gewöhnlichen Manier der Theologen die Gedanken Bertholds in ein dogmatisches Schema, in das bekannte Prokrustesbett der *loci theologici*: 1. Gott und Schöpfung, 2. des Menschen Verderbniß, 3. Christus und die Erlösung, 4. von den letzten Dingen einzuzwängen, wobei es

freilich ohne allerlei Verrenkungen und Abschwächungen der B.'schen Gedanken, und bes. ohne endlose Wiederholungen nicht abgeht. Wahrlich nicht um dogmatische Lehrsätze war es dem Bruder Berthold zu thun; in dieser Beziehung bietet er wenig Eigenes und Eigenthümliches, sondern repräsentirt ungefähr den dogmatischen Durchschnittsstandpunkt seiner Zeit; vielmehr eine christlich-ästhetische Sozialreform hat er verkündigt und gefordert im Sinne seines Meisters Franziskus, aber doch auch wieder mit selbständiger Applikation auf die besonderen Verhältnisse, seiner Zeit und seines deutschen Volkes. Ebendarum sind Bertholds Predigten eine unererschöpfliche Quelle für die Geschichte des christlich-sittlichen Lebens, während er für die eigentliche Dogmengeschichte kaum in Betracht kommt.

Ueber die formellen Eigenschaften der B.'schen Predigtweise handelt Dr. Str. im zweiten Abschnitt seiner Schrift S. 18 ff., worin er 1. über die Ueberschriften, 2. über die zwei Arten von Predigten, *sermones de sanctis* und *de tempore*, 3. über seine Erfolge, 4. über seine Eigenthümlichkeiten in Bezug auf Text, Disposition, Anreden, Darstellungsweise, Spielereien, Predigtschluß, Predigtmärlein, sein Verhältnis zu Geiler von Kaisersberg und Abraham v. St. Clara sich verbreitet. Ueber diesen Theil der Stromberger'schen Schrift habe ich um so weniger zu bemerken, da er hier größtentheils, oft wörtlich an die Ausführungen von W. Wackernagel und W. Rieger in dem sub Nro 2 genannten Werke sich anschließt.

2. Wenn ich das sub Nro 2 genannte nicht mehr ganz neue Werk von W. Wackernagel bei dieser Gelegenheit mit zur Anzeige bringe, so geschieht es besonders deswegen, weil solche auf den Grenzen verschiedener Disziplinen z. B. der Philologie und Theologie sich bewegende Bücher erfahrungsmäßig gar leicht der Kenntnissnahme derer, für die sie das größte Interesse bieten, sich entziehen, zumal wenn sie eine so seltsame Zusammensetzung und Geschichte haben wie das vorliegende, das wohl auch ebendarum, wie mir scheint, in theologischen Kreisen die Beachtung noch nicht gefunden hat, die es verdient. Es enthält weit mehr als irgend Jemand hinter dem Titel suchen würde: nemlich 1. eine von dem 1869 verstorbenen Basler Germanisten Wilhelm Wackernagel veranstaltete, bereits im Jahr 1847 angekündigte, dann aber durch verschiedene Umstände zurückgehaltene Sammlung von altdeutschen Predigten und Tischreden (*Sermones und Collationes*) (S. 1—210), von Segen und Gebeten (S. 211—248), fast alle hier zum erstenmal nach den Originalien gedruckt, ein Urkundenbuch zur Geschichte der altdeutschen Predigt und des altdeutschen Gebetes; 2. eine gleichfalls noch ganz von W. W. herrührende Abhandlung über die benutzten Handschriften (im Ganzen 21) nebst Mittheilung einiger weiterer Fragmente aus denselben, wovon ich besonders bemerke das aus einem größeren Traktat „*Summa der Tugenden*“ mitgetheilte Bruchstück „*Von Freiheit*“, interessant zur Vergleichung mit Vochs und Luthers bekannten Traktaten; darauf folgt 3. eine Abhandlung über die Geschichte der altdeutschen Predigt S. 291—445, nur zum kleineren Theil von W. herrührend, zum bei weitem größeren Theil aber (wenn auch mit Benutzung eines von W. entworfenen Collegienheftes) von dem Herausgeber des ganzen Bandes, der sich nur unter der Vorrede nennt, Max Rieger in Darmstadt bearbeitet. Von einer weiteren, von W. in Aussicht gestellten Abhandlung über das altdeutsche Gebet hat sich nur so wenig vorgefunden, daß der Herausgeber „sich nicht getraute, nach diesem Entwurf etwas liefern zu können, was sich sehen lassen dürfte.“ Da-

gegen folgt 4. eine Abhandlung von Karl Weinhöld, über die Sprache in den altdutschen Predigten und Gebeten S. 446—516; 5. endlich macht den Schluß ein reichhaltiger, von dem Herausgeber M. Meier herrührender Anhang, der aus verschiedenen bes. St. Georger und Basler Handschriften theils Lesarten theils verschiedene neue Stücke z. B. eine Predigt Taulers, Eufos, sowie mehrere andere Predigten, Gebete, Segen und Traktate mittheilt. —

Der für den Theologen und Kirchenhistoriker interessanteste Abschnitt ist unstreitig der dritte, der eine umfassende, von der Missionszeit bis zur Reformation reichende, auf gründlicher Quellenkenntnis beruhende, mit Liebe und Verständnis gearbeitete Geschichte der deutschen Predigt im Mittelalter bietet und damit eine von dem Kirchenhistoriker wie Homiletiker längst empfundene Lücke in dankenswerther Weise ausfüllt. Je reichlicher das Material, das seit 50 Jahren, seit der ersten freilich noch unvollkommenen Ausgabe der Berthold'schen Predigten, durch die Arbeit deutscher Theologen wie Kling, K. Schmidt, Preger, Marbach u. und mehr noch deutscher Philologen wie F. Grimm, Wasmann, Grieshaber, Seyser, Mone, Pfeiffer, Roth und vieler Aenderer aufgesammelt, aber an verschiedenen Orten zerstreut ist: desto wünschenswerther war schon lange eine ordnende und orientirende Zusammenfassung des bisher Bekannten, theils um die mangelhafte Darstellung dieser Seite des kirchlichen Lebens in unseren kirchengeschichtlichen Compendien zu vervollständigen, theils um zu weiterer Forschung Anregung und Fingerzeige zu geben. Denn das zeigt gerade diese so verdienstvolle Arbeit, wenn wir sie mit früheren Darstellungen z. B. der von Gustav Baur in seinen Grundzügen der Homiletik, Gießen 1848, S. 31 ff. oder mit Joh. Marbach, Geschichte der deutschen Predigt vor Luther, Berlin, 1873 vergleichen: mit dem Wachsen des Materials wachsen auch die Probleme, zumal da bei so manchen der in Betracht kommenden Schriftstücke die Autorschaft oder Abfassungszeit zweifelhaft, bei so manchen scheinbar sicheren Resultaten neue Zweifel neuerdings aufgetaucht sind. Im Ganzen und Großen aber liegt nun doch die Geschichte des deutschen Predigtwesens in übersichtlicher Gliederung vor und zwar beginnend mit der Missionspredigt (der gothischen, irisch-schottischen, angelsächsischen); sich fortsetzend in der Periode von Karl d. Gr. bis auf Innocenz in der zu katechetischen und pädagogischen, klerikalen oder asketischen Zwecken dienenden Kirchen- und Klosterpredigt, den Sermonen und Collationen des früheren Mittelalters. Dann der epochemachende Aufschwung des ganzen Predigtwesens seit Anfang des XIII. Jahrhunderts durch die Concurrenz mit den Sekten und das Aufkommen der beiden Bettelorden, die dann wieder in sehr verschiedener Weise an der Pflege des religiösen Lebens sich theilnehmen, die Franziskaner durch ihre volksthümliche Bußpredigt, die im Bruder Berthold ihren Hauptrepräsentanten hat, der von Wackernagel mit sichtbarer Vorliebe und eingehender Kenntnis geschildert wird (S. 352—368); die Dominikaner besonders seit Anfang des 14. Jahrhunderts durch ihre mystischen Predigten und Traktate: als Hauptrepräsentanten dieser Richtung werden Nikolaus von Straßburg, Meister Eckard (S. 399—429), Tauler und Euso, der Prediger-Esemeister von Sterngassen und einige Andere geschildert, (dieser Abschnitt ist das Eigenthum des Herausgebers M. Meier, da W. W. mit der Mystik und besonders mit Meister Eckard sich nicht recht befreunden konnte (S. IX). Den Schluß macht (wieder von W. W. geschildert) Geiler von Kaisersberg, der auf der Schwelle der neueren Zeit stehend, die deutsche Predigt des Mittelalters

würdig abschließt. Dies ist in kurzen Strichen gezeichnet, das Bild, das uns hier von einer der wichtigsten Partien der mittelalterlichen Cultus- und Culturgeschichte entwerfen wird. Einzelheiten hervorheben, nachzutragen oder kritisch anzufechten, muß ich mir hier versagen; aber den Wunsch möchte ich, wenn er nicht unbescheiden ist, hinzutügen, daß es dem Herausgeber und Verleger gefallen möchte, diesen ca. zehn Bogen umfassenden Theil des Buches, der hier zwischen dem Uebrigen fast versteckt ist, als eigene Schrift, vielleicht mit einigen ergänzenden Zusätzen, separat herauszugeben, um ihn dadurch dem Theologen wie (Culturhistoriker zugänglich zu machen.

Wagenmann.

Dr. E. V. Th. Henke's neuere Kirchengeschichte. Nachgelassene Vorlesungen für den Druck bearbeitet und herausgegeben von W. Gaf. Band I. Geschichte der Reformation. Halle, Cippert'sche Buchhandlung 1874. XVI. 448 SS. 8°.

Der im Jahre 1872 verstorbene Marburger Kirchenhistoriker, als einer der gelehrtesten, gründlichsten und selbständigsten Forscher auf dem Gebiet der neueren Kirchengeschichte durch seinen Galist wie durch seine kleineren Abhandlungen und Vorträge (über Peuter, Crell, Luther und Melanchthon s. die Sammlung Marburg 1867, und zahlreiche Artikel in Herzogs theologischer Real-Encyclopädie) längst bekannt und anerkannt, hat ein nahezu druckfertiges Vorlesungsmanuscript über die neue Kirchengeschichte von der Reformation bis zur Gegenwart hinterlassen, für dessen Herausgabe wir den Hinterbliebenen wie dem verehrten Heidelberger Kollegen zu allem Dank verpflichtet sind. Die Vorzüge der eigenen Publikationen Henke's sind auch hier unverkennbar: vor Allem gründliche und umfassende Quellenkenntnis, selbständiges Urtheil, bereite und lichtvolle Darstellung, und wenn hier die Erzählung vermöge des nächsten Zweckes der Vorlesungen weniger in die Breite gehen und nicht die ganze Fülle des Details wieder geben konnte, so zeigt sich um so mehr das Talent meisterhafter Behandlung, übersichtlicher Gliederung, klarer und anziehender Darstellung eines überaus reichhaltigen Stoffes.

Ueber die bei der Redaction des hinterlassenen Manuscripts (denn dieses, nicht Nachschriften von Zuhörern liegen zu Grunde) befolgten Grundsätze giebt der Herr Herausgeber in seinem ausführlichen Vorwort Rechenschaft. Da der Verfasser, der ja selbst „mehr Docent als Schriftsteller“ zu sein bekennt, sein Manuscript mehr für die Zwecke des akademischen Unterrichts als für den Druck zurecht gemacht hatte: so war der Herausgeber berechtigt wie genöthigt, bei der Redaction mit einer gewissen Freiheit zu verfahren, um das wohl conditionirte Collegienheft in ein legbares Buch zu verwandeln, kleine stilistische Aenderungen vorzunehmen, Zusätze und Weglassungen zu machen, aber immer so, daß der Individualität des Urhebers ihr Recht verblieb, daß der Gesamtkörper der Darstellung, der Gang und die Reihenfolge der Abschnitte, die Summe der historischen Urtheile und originellen Auffassungen, kurz Alles unverfehrt blieb, was dem Geist des Schriftstellers nicht seiner bloßen Feder angehört. Zum Theil waren auch sachliche Lücken auszufüllen, oder historische Data nachzutragen, zumal da, wo unentdeckte Quellen oder neuere Bearbeitungen dazu Anlaß gaben, — in welchem Fall die von dem Herrn Herausgeber gemachten Zusätze ausdrücklich als solche bezeichnet sind. Es ist es keine geringe Mühebewältigung, der sich der Herr Herausgeber zu unterziehen hatte.

um ein Werk herzustellen, das nun nicht bloß als ein würdiges Denkmal des Geistes und der Gelehrsamkeit seines Verfassers, sondern auch als eine werthvolle Bereicherung unserer kirchengeschichtlichen Literatur uns vorliegt. Freilich sind solche durch vereinte Kräfte entstandene opera posthuma in der Regel mehr für die Kenner als für die Schüler interessant und empfehlenswerth. Trotz allen von dem Redactor aufgewandten Fleißes enthält das Buch im Einzelnen doch immer noch so Vieles, was gewiß weder der selige Henke noch Herr Gafß vollständig als sein Eigenthum vertreten würde: nicht bloß eine Masse von kleinen Unrichtigkeiten in Citaten und Details, Undeutlichkeiten in einzelnen Angaben *ic.*, sondern auch einzelne Bemerkungen und Urtheile, wie sie wohl der rastlos fortarbeitende und sich selbst fort und fort corrigirende Docent sich wohl einmal notirt, aber nicht gerade verewigen möchte. Ich zähle dahin solche Bemerkungen wie S. 4: daß man die Innigkeit der religiösen Gemeinschaft dann stärker empfindet, wenn Turco's von Christen gegen Christen losgelassen werden; oder S. 39 die doch allzu vage Definition: „evangelisch sei die Ueberzeugung, selbst in seinem Herzen und Gewissen sein Heil schaffen zu dürfen u. s. w.“; oder die Notiz, daß Dr. Eck in Heidelberg geboren; die Bezeichnung der Lutherschrift *resolutiones* als *restitutiones*; daß Mültiz die Leipziger Disputation herbeigeführt habe (S. 48); ebendahin rechne ich die ganz ungenügende Analyse von Luthers Schrift *de libertate christiana* (S. 61); die Angabe, daß Luther 1521 bei Möra, dem Wohnort seiner Eltern aufgegriffen sei S. 69; der Ausspruch S. 74: eine Tendenz nicht bloß nach Nationalisirung sondern auch nach Säkularisirung der Kirche sei von der deutschen Reformation untrennbar; Carl V. habe seinen Lehrer Hadrian während seiner Abwesenheit von Deutschland bei der Regentschaft in Spanien angestellt (S. 71); S. 83 scheint es, als ob Fr. Mykonius und Eberlein keine Mönche gewesen; beide waren Franziskaner; S. 84 wird gesagt: Albrecht von Preußen habe selbst Polen unterwerfen wollen: es wird wohl heißen sollen: er habe sich Polen unterworfen. *ic.*

So ließen sich noch manche Einzelheiten anführen, die wir weder dem Verfasser noch dem Herausgeber zur Last legen, sondern die eben aus der Entstehung des Werkes sich erklären; eine Anzahl von literarischen Notizen sind am Schluß des ersten Bandes nachgetragen.

Trotz solcher Ausstellungen ist das Werk durch den Reichthum des Materials, den es enthält, durch die geschickte Anordnung sowie durch die zahlreichen geistvollen Randbemerkungen des Verfassers, namentlich Nutzenwendungen der Geschichte für die Gegenwart eine interessante und dankenswerthe Gabe, die gewiß Niemand ohne vielfache Belehrung und Anregung aus der Hand legen wird. Wir bedauern, daß die Fortsetzung und der Schluß des Werkes so lange sich verzögert, zumal da wir gerade für die RG. des 17. und 18. Jahrhunderts, wo Henke besonders zu Hause war, Werthvolles von ihm erwarten dürfen.

Wagenmann.

Dante Alighieri's göttliche Komödie. Uebersetzt und erläutert von Karl Stedtfuß. Mit berichtigter Uebertragung und völlig umgearbeiteter Erklärung neu herausgegeben von Dr. Rudolf Pfeiffer. Leipzig, Druck und Verlag von Philipp Reclam jun. 1876, Klein 8; 620 SS.

Im Anschluß an meine Recension der Schrift desselben Verfassers, welche als Einleitung in's Studium Dante's zu dienen den Zweck hat (Jahrb. f. D. Th. 1872, 1 S. 167), zeige ich die von Dr. Rudolf Pfeiderer (dermalen Pfarrer in Eßlingen, Württemberg) neubeforgte Auflage der Streckfuß'schen Danteübersehung an.

Die neueste Zeit hat uns zwar verschiedene Danteüberseetzungen gebracht, z. B. die ganz neue von Bartsch; allein die vorliegende scheint ganz besonders dazu angethan zu sein, die Bekanntschaft mit der herrlichen, unvergänglichen Schöpfung des großen Florentiner's, soweit ein des Italienischen unkundiger Leser überhaupt in die Quelle selbst einzudringen vermag, zum Gemeingut des gebildeten Publikums im weitesten Sinn des Wortes, besonders auch aller theologisch Gebildeten zu machen. Gewiß sind schon manche Theologen vom Studium des im besten Sinn des Wortes theologischen Dichters abgeschreckt worden durch die Thatsache, daß die Danteliteratur zu einer ganz stattlichen Bibliothek angeschwollen ist, durch die Meinung, eine auch nur einigermaßen befriedigende Kenntniss der göttlichen Komödie sei ohne Zuhilfenahme eines gelehrten, bündereichen Apparates gar nicht zu gewinnen.

Pfleiderer hat uns nun, um es kurz zu sagen „einen deutschen Dante in nuce“ gegeben, der in jeder Beziehung jedem Gebildeten zugänglich sein dürfte und den wir Allen, die das große Gedicht zunächst einmal lesen und genießen wollen, mit gutem Gewissen empfehlen können. Hier hat man in einer ungemein handlichen, typographisch zwar nicht splendid, aber immerhin würdig ausgestatteten Ausgabe Uebersetzung und Anmerkungen, alles was zum Verständnis des Dichters unumgänglich nöthig ist, bei einander.

Die Uebersetzung ist ihrer Grundlage nach die alte bewährte von Streckfuß (er war unter den Deutschen der Ersten einer, der sich überhaupt an die Riesenaufgabe einer Danteübersehung gewagt hat), zugleich eine der wenigen, welche den Reim der Terzine beibehalten haben. Treffliche Danteüberseher haben zum reimlosen Jambus gegriffen; sie haben damit ohne Zweifel an manchen Stellen eine Deutlichkeit erreicht, welche die gereimte deutsche Terzine nur mit Mühe anstrebt; allein eine Eigenthümlichkeit der Urschrift und zwar eine Eigenthümlichkeit, die nicht zu ihren geringsten Reizen gehört, war eben damit vermischt. Man darf nun freilich an den Reim nicht die strengsten Anforderungen stellen; weithinende Reime sind uns in der vorliegenden Uebersetzung kaum aufgestoßen; wir können nach einer ehrlichen Probe, die wir mit dem Vorlesen mehrerer Gesänge gemacht haben, unbedenklich sagen: „diese Uebersetzung liest sich gut und geläufig.“ Vergleicht man die neue Ausgabe mit den älteren, so merkt man auf Schritt und Tritt die nachbessernde Hand des neuen Bearbeiters, der umsichtig erwägend auf den Grundtext zurückgegangen ist, um texttreue Genauigkeit und Zuverlässigkeit zu erreichen. Nicht wenige Stellen sind, fast durchaus mit Glück, neu überseht.

Noch dankenswerther ist die Sorgfalt, welche Pfeiderer auf die Umarbeitung der unter dem Text stehenden erklärenden Anmerkungen verwendet hat. Wir glauben, daß der neue Bearbeiter in diesen knappen, auf den ersten Anblick anspruchslosen, jedoch alles Wesentliche wenigstens berührenden Erläuterungen ein Werk großer Selbstverleugnung geübt hat. Einen ausführlichen Commentar neu zu schreiben wäre wohl leichter und angenehmer gewesen. Hätten wir noch einen

Wunsch auszusprechen, so wäre es der, daß die ausführlicheren Erkurse, welche unabhängig vom Text gelesen werden können und die ein einzelnes Wort, einen einzelnen Vers beleuchtenden Bemerkungen durch den Druck unterschieden werden wären.

Einiges in den Anmerkungen hätte speciell für den Theologen als etwas Wohlbekanntes fortfallen können; doch wir möchten auch das nicht als überflüssigen Ballast bezeichnen, zumal da wir reichlich entschädigt werden durch das angenehme Gefühl, einen Mann zum Führer zu haben, der eine speciell theologische, allseitige Bildung sich angeeignet hat. Was Pfleiderer zum Verständnis der dogmengeschichtlichen, der reformatorischen Bedeutung Dante's beigebracht hat (z. B. S. 66 Seite 6; dann Hs. 19, V. 52. 82; Regfeuer 33, 45; Paradies 5, 73. 9, 139. 11, 6. 26. 19, 33; Ges. 24. 29. 33 je drei Schlußhem.), ist sehr dankenswerth, sofern es einen eben so scharfen als nüchternen Blick zeigt. Das Gleiche können wir den ästhetischen Urtheilen Pfleiderers nachrühmen, sofern er sich durch seine allenthalben hervortretende warme Begeisterung für das großartige Ganze nicht hat verleiten lassen, auch solche Stellen, die gegen die Aesthetik an sich oder den besseren Geschmack unserer Zeit verstößen, um jeden Preis zu bewundern. Sehr zur Uebersichtlichkeit tragen die jedem Gesang vorangestellten kurzen Inhaltsangaben bei; sie hätten in einem Register zusammengestellt werden können. — Wir haben aus der Lektüre dieser Danteübersetzung aufs neue die Ueberzeugung gewonnen, daß Niemand die Bildung des Mittelalters ganz verstehen kann, der sich nicht mit Dante und seiner göttlichen Komödie bekannt gemacht hat.

Leonberg.

Diakonus Lang.

Luthers Schrift von der Freiheit eines Christenmenschen (de libertate christiana) nach Entstehung, Inhalt und Bedeutung dargestellt und entwickelt. Ein Beitrag zum Verständnis Luthers und des lutherischen Protestantismus. Von August Baur, evangel. Pfarrer in Sonthheim auf der schwäbischen Alp. Zürich, Schulter. 1876. 8.

Es ist ein erfreuliches Zeichen, daß die Erkenntnis der Bedeutung des Luther'schen Traktats von der christlichen Freiheit sich in immer weiteren Kreisen Bahn bricht, und daß die Stimmen sich mehren, welche in dieser Schrift das positive Programm der deutschen Reformation finden. „Die theoretische, aber auch die praktische Lage des Protestantismus würde günstiger sein, wenn die Sammler des Konkordienbuches die Einsicht gehabt hätten, um Luthers Traktat de libertate christiana (aber eben im lateinischen Text) unter die symbolischen Bücher der evangelischen Kirche aufzunehmen. Wir sind aber nicht nur berechtigt, diese früh verschüttete Quelle des gesunden evangelischen Christenthums für alle Zwecke desselben wieder in Fluß zu setzen, sondern wegen der Auctorität des M. Lts. sind wir auch dazu verpflichtet.“ Mit diesen Worten Nitschls aus dessen „christlicher Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung“ Bd. III. S. 436 leitet der Verfasser seine Schrift ein und rechtfertigt mit ihnen sein Unternehmen, den Lehrgehalt des Traktats zu entwickeln. Wenn er aber meint, daß damit auch seine Methode den Inhalt des Traktats durch eine combinatorische Reproduktion des lateinischen und des

deutschen Textes darzustellen, gerechtfertigt werde, so ist das ein Irrthum. Ich muß mich meinerseits dagegen verwahren, daß ich, wie der Verfasser, S. 17 von mir sagt, jene Methode durch mein Urtheil unterstützt hätte. Im Gegentheil zeigt es die ganze Haltung meiner Wiedergabe des Traktats in meiner Ausgabe der „drei großen Reformationschriften Luthers vom Jahre 1520“ wie mein Urtheil S. 315 Anm. deutlich, daß ich den eigenthümlich theoretischen Werth des Traktats nur in der lateinischen Redaktion desselben finde. Der Verfasser begründet sein Recht, aus dem Traktat einen Vorgehalt zu entwickeln auch nur „aus der Schärfe der Begriffe in der lateinischen Ausgabe.“ Eine wissenschaftlich-theologische Entwicklung des Ideengehalts des Traktats sollte von der deutschen Redaktion, die sich nur durch die Schönheit der Sprache auszeichnet, in den Begriffen und der Anordnung aber außerordentlich verschwommen und unklar ist, vollständig absehen. Wie man aber immer noch das Urtheil von Rückert, daß „die Schrift in ihrer deutschen Fassung“ „das eigentliche Original gegenüber ihrer äußerlich etwas älteren lateinischen Bearbeitung“ sei, (Neuer Plutarch, Bd. I. Rückert, Martin Luther S. 41) nachsprechen kann, ist mir unverständlich. Der Thatbestand ist vielmehr (wie durch das Vorwort der deutschen Ausgabe und die ganze Gestalt derselben bewiesen wird), daß die lateinische Schrift de libertate christiana die Grundschrift, die deutsche Uebersetzung ein in praktischer Hinsicht werthvoller, in theologischer Hinsicht werthloser Auszug ist. Der Versuch Baur's, eine theologische Darstellung der Entstehung, des Inhalts und der Bedeutung von Luthers „christlicher Freiheit“ vorwiegend auf Grund des deutschen Textes zu geben, geht deshalb von vorn herein von einer falschen Basis aus. Die Auseinandersetzung des „Gedankenganges des Traktats“, nach Köstlin's Reproduktion in Luthers Theologie Bd. I. S. 363 sehr entbehrlich, hat Theil an den Mängeln des deutschen Excerpts und ist kaum geeignet, dem theologischen Leser die Vektüre des lateinischen Traktats entbehrlich zu machen, oder ihm ein tieferes Verständnis desselben zu vermitteln. An Stelle der Breite, die sich in vielen Weitschweifigkeiten und Wiederholungen zeigt, wäre überhaupt durchweg begriffliche Schärfe vorzuziehen gewesen. Das zeigt sich vornehmlich auch in dem Theil, der dem „Lehrbegriff des Traktats“ gewidmet ist. S. 36—89. Diesen Lehrbegriff will Baur nach genetischer Methode entwickeln, und hierin soll liegen „einmal die Erkenntnis von der Unzulässigkeit der Darstellung des gegebenen Stoffes nach gewissen dogmatischen Formen und Schemata, sodann die Forderung, in den Gedankengang des Schriftstellers und insbesondere in die Grundideen, welche den Gipfel- und Kulminationspunkt in dem Gedankengange des Schriftstellers sind (sic!), nachdenkend einzudringen und auf Grund dieser denkenden Erfassung das in der Schrift selber gegebene, mehr oder minder zerstreut liegende Material begriffsmäßig nachzugestalten.“ Der Verfasser hat ja so seine Aufgabe sehr treffend gezeichnet, aber das pflegt man nicht unter genetischer Methode zu verstehen. Baur scheint in der That hierbei auch etwas ganz anderes vorgeschwebt zu haben. Es liegt ihm nämlich daran, die Genesis der christlichen Freiheit zu entwickeln. Und so bestimmt er den Inhalt des ersten Theils des Traktats als „die Lehre vom Weg des Menschen zur christlichen Freiheit — die Lehre vom Heilsweg des Christen“; ja er meint, daß „es sich in dem ganzen Inhalt des Traktats um den Menschen, seine Bestimmung, sein Ziel, seinen Glauben und sein Leben handelt, sowie um die geistliche Thätigkeit, welche ihn seinem Ziele zuführt.“ Das ist ein schwerwiegender Irrthum, erklärlich nur durch

die falsche Anwendung einer dogmatischen Schablone. Luther will in dem Traktat eine *summa vitae christianae compendio congesta* geben, er will erfahrungsmäßig die *fides christiana*, welche für Luther mit der *libertas christiana* sich sachlich deckt, beschreiben. Er handelt darum nirgends vom Menschen im Allgemeinen, sondern immer nur von dem wiedergeborenen Christen, von dem „*homo christianus*“. Weil der Verfasser dies nicht erkannt hat, hat er die anthropologische Auseinanderlegung, von der Luther ausgeht, gründlich mißverstanden. Die Theilung der Persönlichkeit in *spiritualis* und die *corporalis natura* kann sich nicht auf den Menschen in seinem natürlichen Zustande beziehen, sondern nur auf den wiedergeborenen Christen, da die erstere mit dem *spiritualis, interior, novus homo*, die zweite mit dem *carnalis, exterior, vetus homo* identifizirt wird.

Das macht die Grundanschauung des Luther'schen Freiheitsbegriffs aus, daß die Religiosität resp. der christliche Glaube von allen Beziehungen des exterior homo abstrahirt und von allen Weltrealitäten schlechterdings unabhängig ist. Es ist nun wieder ein Irrthum von Baur, wenn er in dieser Freiheit eine Autonomie des menschlichen Willens sieht, die in dem Menschen zur Theonomie wird. Die Sache liegt vielmehr bei Luther so, daß ihm die Autonomie des menschlichen Willens überhaupt als Sünde gilt, und daß es für ihn Autonomie nur insofern giebt, als diese durch die *servitus Dei* gesetzt ist. Die Freiheit ist nur da vorhanden, wo kraft der einzigartigen religiösen Beziehung des Menschen zu Gott jene Erhabenheit über die Welt wirklich geworden ist, indem der Mensch dadurch zu Gott in sein Verhältniß getreten ist, das in seinem absoluten Werth jeden endlichen Werth schlechthin absorbiert. Vermöge ihres Glaubens nimmt also die christliche Persönlichkeit nicht nur gegenüber einzelнем Endlichen, sondern gegenüber allem Endlichen, eine schlechthin freie Stellung ein: sie ist unabhängig von demselben, und mehr noch, sie beherrscht es: denn alle Dinge müssen in den Dienst dieser religiösen Beziehung zu Gott treten.

Es ist anzuerkennen, daß Baur diesen positiven Werth der christlichen Freiheit, von der die Freiheit von dem Gesetz u. s. w. nur abgeleitete Beziehungen sind, in's Licht zu stellen gesucht hat. Aber seine Erörterungen über diese Freiheit zeigen doch immer wieder, daß er sich über das Verhältniß des Religiösen und Sittlichen in der christlichen Freiheit nicht klar geworden ist. Hätte er erkannt, daß die christliche Freiheit wesentlich ein religiöser Begriff ist, und daß in ihm die schlechthinige Ueberordnung des religiösen Faktors über den ethischen ausgesprochen ist, so sollten ihm unmöglich die so mannigfach widersprechenden Aussagen über den Freiheitsbegriff begegnen können: bald soll es ein rein religiöser bald soll es ein rein ethischer Begriff sein, bald soll er beide Momente in sich einschließen. Daher denn auch die merkwürdige Auffassung, daß, wenn Luther die christliche Freiheit unter den beiden Seiten des Königthums und des Priestertums aufsaßt, das Priestertum die religiös-positiv Seite der christlichen Freiheit, das Königthum ihre ethisch-positiv Seite ausdrücke! Die Sache könnte höchstens umgekehrt liegen, da Luther allein dem Priestertum eine Beziehung auf die Gemeinschaft giebt. Aber diese Beziehung besteht im Wesentlichen nur in der Macht der Fürbitte bei Gott. Statt dessen sieht Baur in dem Priestertum (während Luther dies bestimmt dem Königthum zuschreibt) den Ausdruck der freien Herrschaft über die Welt. Und zwar soll diese Herrschaft über die Welt eine ethische sein! Nach Seiten der ethischen Betrachtungsweise steht der Christenmensch aber gerade nicht

im Herrschaftsverhältnis, sondern im Dienstverhältnis zur Welt. Dies führt uns auf etwas Anderes.

Die klare Eintheilung des Traktats ist die, daß Luther im ersten Theil von der christlichen Religiosität, im zweiten von der christlichen Sittlichkeit redet. Nach Seiten seines Glaubens ist der Christenmensch ein freier Herr über alle Dinge und Niemand unterthan; nach Seiten seiner Sittlichkeit ist er ein ganz dienstbarer Knecht aller Dinge und Jedermann unterthan. Wie kann denn nun diese zweite Seite überhaupt nur unter den Titel der christlichen Freiheit fallen? Wegen der mangelhaften Bestimmung des Begriffs der christlichen Freiheit konnte der Verfasser diese Frage weder bestimmt stellen noch lösen. Und doch hat Luther ihre Beantwortung nahe genug gelegt. Bei der schlechthinnigen Isolirung des Religiösen, die Luther in dem Gedanken der christlichen Freiheit ausgesprochen, mußte L. den positiven Werth des Sittlichen für die Rechtfertigung vor Gott schlechterdings bestreiten. Aber vermöge des homo externus hört die Weltbeziehung des Menschen nicht auf; diese giebt ihm eine bestimmte Stellung nach außen. Und gerade in der religiösen Beziehung zu Gott findet der Christenmensch die Nöthigung, seinen Glauben nach außen hin zu bethätigen. Die *justitia fidei*, die wesentlich religiöser Art ist, muß sich äußern in sittlicher Lebensbethätigung. Aber eben darum ist die christliche Sittlichkeit eine vollkommen freie, nur innerlich normirte, über jede äußere Norm hinausliegende. Hierauf ruht die reformatorische Ethik, die von jeder gesetzlichen Ethik qualitativ verschieden ist. Gerade dieser Gedankenfortschritt von dem religiösen Prinzip der christlichen Freiheit zu der damit nothwendig gegebenen ethischen Seite der Sache hätte in seinen einzelnen Bestandtheilen der genauesten Aufmerksamkeit und Controle bedurft. (S. 75—78 reicht nicht aus).

Was die Darstellung der Lehre von der christlichen Sittlichkeit anlangt, so giebt der Verfasser diese richtig dahin an, daß L. dieselbe nach den beiden Seiten der Selbstunterwerfung des Leibes unter den Geist und der Dienstbarmachung des individuellen Lebens für die Nebenmenschen erörtert. Er erkennt auch, daß in Luthers Gedankenkreis der zweite Gesichtspunkt dem ersten durchaus übergeordnet ist. Aber daß Luther mit diesem Gedanken, das Wesen des Ethischen aus der Unterordnung des individuellen Lebens unter das Leben der sittlichen Gemeinschaft zu erklären, ein neues ethisches Prinzip von ungeheurer Tragweite aufgestellt hat, ist ihm völlig entgangen.

Noch an sehr vielen Punkten fordert die Darstellung des Lehrbegriffs des Traktats den Widerspruch heraus. Wir wollen nur kurz erwähnen, daß nach Luthers Vorstellung in dieser Schrift das Wort Gottes gar nicht etwas Unlebendiges ist (S. 22), sondern im Gegentheil die sehr lebendige, in der Kirche wirkliche Macht des Gottesgeistes, welche einzig im Stande ist, im Individuum das Glaubensleben zu wecken; daß nach Luther das Gesetz keineswegs im Stande ist, Buße, Umkehr zu wirken (S. 688), daß ferner Luthers Theorie nicht die ist, daß die Sakramente den Glauben produziren (S. 137), daß Luthers Meinung von der Rechtfertigung sicherlich falsch aufgefaßt ist, wenn dieselbe mit „Rechtmachung“ gleich gesetzt wird. Gerade in Bezug auf die Auffassung der Rechtfertigungslehre zeigen sich große Unklarheiten. Es ist doch höchst mißverständlich, wenn Baur als treibendes Moment der christlichen Sittlichkeit nach L. zu dem Gefühl der Dankbarkeit gegen Gott „das Wohlgefallen am eigenen sittlichen Zustand, wie er

durch die Rechtfertigung gewonnen ist", hinzukommen läßt. Wie kann Baur die Rechtfertigungslehre Luthers kurzerhand mit der Osiandristischen Justifikationstheorie identifiziren? Vor Allem aber, wie war es möglich, daß Baur die Augustinische Justifikationstheorie mit derjenigen Luthers für identisch erklären konnte?

Doch wir sind durch die letzten Bemerkungen schon in Baur's dritten Theil der „die geistige Bedeutung für die Theologie und Kirche Luthers und der Reformation“ behandelt, hinübergeführt. Von dem hier zu behandelnden Stoff ist manches schon in dem ersten Theil („Einleitung zum geschichtlichen Verständnis von Luthers Traktat“) vorweggenommen; und dieser erste Theil ist gut und trefflich geschrieben. Der dritte Theil aber ist der schwächste der Schrift. Derselbe enthält viel, was wir entbehren könnten, so z. B. die Polemik gegen Lang, durch welche sich der Verf. zum guten Theil von seiner Aufgabe hat ablenken lassen. Derselbe enthält aber auch Vieles nicht, was der Verf. nicht hätte übergehen dürfen. Es muß sich den kundigen Lesern unwillkürlich die Beobachtung aufdrängen, daß der Verf. das in Betracht kommende Material nicht beherrscht. Wollte er die Bedeutung des Traktats für den Protestantismus würdigen, so mußte er ohne Zweifel vor Allem die Frage nach dem Ursprung des Grundgedankens von der christlichen Freiheit (vgl. Augustins Wort: *vere liber, qui servit Deo*) fester in's Auge fassen; er mußte aus der vorreformatorischen Zeit die Behandlung des Themas von der christlichen Freiheit von Seiten eines Gock (in seiner wichtigen Schrift *de libertate christiana*) und eines Wessel in Betracht ziehen. Er hätte ferner nothwendig die mit Luther gleichzeitigen Behandlungen des Themas von der christlichen Freiheit berücksichtigen müssen; aber weder Melancthon's noch auch Calvin's Ansichten in diesem Punkte sind auch nur mit einer Zeile erwähnt.

Auch die Stellung der Lehre von der christlichen Freiheit innerhalb der Theologie Luthers kommt durchaus nicht in genügender Weise zum Ausdruck. Es fällt an den verschiedensten Stellen auf, wie sehr Baur den Lehrbegriff dieser Schrift von der sonstigen Theologie Luthers isolirt; und wenn Luther auch in dem Traktat gewissermaßen sich selbst übertrifft, so mußte dieser doch im Zusammenhang der ganzen theologischen Entwicklung Luthers aufgefaßt werden. Die vielen Aussagen über die christliche Freiheit, die sich sonst in Luthers Schriften finden, hat Baur fast gar nicht herangezogen. Und daß Luther in der Schrift *de captivitate Babylonica* eine wesentlich abweichende Ableitung des Freiheitsbegriffs hat, scheint Baur ganz entgangen zu sein; während nämlich im Traktat die Freiheit auf dem Glauben basiert, ist sie in dem *Praeludium de capt. Babyl.* von der Taufe hergeleitet (S. meine Ausgabe S. 130 ff.). Aber was das Wichtigste ist, die Beziehung des Freiheitsbegriffs zu den Prinzipien der Theologie Luthers tritt nicht genügend in's Licht (wie z. B. das Verhältnis der *libertas* Christ. zu dem *servum arbitrium* nicht erörtert, sondern höchstens angedeutet wird). Eine Lösung dieser Aufgabe hätte nothwendig der Explikation über die Bedeutung des Traktats für den Protestantismus im Allgemeinen vorangehen müssen. Statt dessen entwickelt Baur „das Verhältnis des Traktats zur Weltanschauung des Protestantismus“, indem er der Meinung zu sein scheint, daß sich der Umfang dieser Weltanschauung mit den beiden sogen. Prinzipien des Protestantismus, dem formalen und dem materialen, deckt. Und wenn er dieses Verhältnis nur wirklich entwickelte! Im Grunde genommen erhalten wir doch nur

allgemeine oder von der Sache abliegende Erörterungen über die richtige Betrachtung des Schriftkanons und über die nach der Meinung Baur's festzuhalten-den Ansichten vom rechtfertigenden Glauben! Es kommt dies einfach daher, daß Baur, so sehr er auch in seiner Einleitung betont, daß der Traktat das positive Programm der Reformation enthalte, doch nicht erkannt hat, daß Luther in dem Gedanken der christlichen Freiheit das eigentliche Prinzip der Reformation verkündet, von dem diejenigen Positionen, welche man sonst Prinzipien der Reformation zu nennen pflegt, doch nur einzelne Beziehungen aussprechen. Hier an diesem Punkte, in der mangelnden Klarheit über den Begriff der christlichen Freiheit und seiner Beziehung zum Rechtfertigungsgedanken, liegt der Grundfehler des Baur'schen Buches.

Baur will den Gedanken der christlichen Freiheit verständlich machen durch einen Ueberblick über die persönliche Entwicklung Luthers (S. 91—107). In diesem Abschnitt häufen sich die Unrichtigkeiten, was hier nicht im Einzelnen nachgewiesen werden kann. Es wird genügen, zur Vergleichung auf Röstlins Leben Luthers zu verweisen.

Ich bedauere, daß diese Anzeige sich größtentheils in Entgegnungen bewegen mußte. Gern hätte ich mich mit dem Verf. mehr in Uebereinstimmung befunden. Aber der Traktat steht mir zu hoch, und die in demselben niedergelegten reformatorischen Grundgedanken sind mir zu wichtig, als daß ich durch ein formales Lob den Eindruck hervorrufen könnte, als sei Luthers Anschauung hier richtig wiedergegeben. Das Richtige ist ja freilich meistentheils berührt; aber es verbirgt sich zu sehr hinter Unklarem und Unrichtigem. Der Verfasser zeigt eine tüchtige theologische Kraft, aber die volle Kraft ist nicht eingesetzt. Daß das Buch im Einzelnen vieles Gute, ja Vortreffliches enthält, soll ausdrücklich anerkannt werden.

Breslau.

Hic. Lemme.

Philosophische Schriften von Dr. Franz Hoffmann. Vierter Band. Erlangen. Verlag von Andreas Deichert. 1877. SS. 472. gr. 8.

Die ersten drei Bände von Hoffmann's „philosophischen Schriften“ sind in diesen Jahrbüchern bereits besprochen worden. Zu denselben ist denn nun noch ein vierter Band hinzugekommen, und es werden demselben hoffentlich noch weitere Bände folgen. Die philosophischen Bestrebungen der Neuzeit suchen größtentheils im schroffsten Gegensatz zur geoffenbarten Wahrheit; nur hie und da begegnet uns in denselben eine größere oder geringere Annäherung an letztere, von dem tief-sinnigen Franz Baader ist aber mit gutem Grunde zu behaupten, daß uns in seinen Schriften das großartige Gedankensystem geradezu entgegentritt, welches den Thatfachen und Lehren der Bibel zu Grunde liegt. Findet nun die Baader'sche Philosophie in unserem Verfasser einen entschiedenen Vertreter, so werden wir uns seiner Arbeiten, durch welche er eben diese Philosophie dem gelehrten Publicum näher zu bringen sucht, in besonderem Maße zu freuen haben.

Auch der hier uns vorliegende Band seiner philosophischen Schriften stellt sich uns, wie dies zumeist schon von den früheren gilt, als eine Sammlung von Recensionen dar, die ursprünglich in verschiedenen gelehrten Zeitschriften ihre

Stelle gefunden. Es sind nicht weniger als 62 wissenschaftliche Arbeiten, über die er sich in sehr belehrender Weise vernehmen läßt, indem er nicht nur mit großem Geschick ihren wesentlichen Inhalt, ihren eigentlichen Kern in aller Kürze ans Licht stellt, sondern sie auch einer genauen Beurtheilung, namentlich in Ansehung ihres Verhältnisses zu anderen ähnlichen Schriften, besonders aber zu den höchsten Gedanken unterzieht, zu welchen der menschliche Geist überhaupt sich zu erheben vermag, und in denen er auch einzig und allein wirkliche Befriedigung findet.

Wohlthuend ist es, daß sich unser Verfasser bei Aneinanderreihung der einzelnen Artikel von der Zeitfolge der in ihnen zur Sprache kommenden Gegenstände leiten lassen wollte, wie denn an der Spitze des Ganzen ein Referat über eine Schrift des alten Pythagoras sich findet, worauf dann von einer Geschichte des Platonismus wie auch von Platon's Lehre über die Rotation der Erde die Rede ist, alsdann Theophrastos, der Syrer Seleukos, ferner Plotin und seine Philosophie, hierauf Dante Alighieri, der Meister Eckhart, Nikolaus von Basel, Kopernikus, Kepler, Angelus Silesius, Spinoza, Kant, F. H. Jacobi, und weiterhin die neueren literarischen Erscheinungen bis auf E. v. Hartmann herab in Betracht gezogen werden.

Möge die ganze Sammlung eine günstige Aufnahme finden und durch dieselbe die Erreichung des großen und hohen Zieles, welches der Verfasser bei allen seinen wissenschaftlichen Arbeiten im Auge hat, in besonderem Maße gefördert werden! —

München.

Dr. Julius Hamburger.

Systematische Theologie.

Das Formalprinzip des Protestantismus. Neue Prolegomena zu einer evangelischen Dogmatik von Alfred Resch, Pastor Primarius. Mit Vorwort von Dr. Dorner. Berlin 1876. Verlag von F. Berggold.

Die mit einem sehr reservirten Vorwort von Dorner versehene Schrift zerfällt in 7 Kapitel: 1. Die Theologie als Wissenschaft, 2. Das Prinzip der theologischen Wissenschaft, 3. Das Verhältnis der theologischen Wissenschaft zum biblischen Kanon, 4. Die Authentizität der kanonischen Schriften, 5. Der Begriff der Inspiration, 6. Die Auslegung der biblischen Schriften, 7. Wesen und Aufgabe der Dogmatik. Diese Eintheilung und Gliederung der Kapitel unter dem Titel des Formalprinzips müßte billig auffallen, wenn nicht die Einleitung uns belehrte, daß die Schrift einerseits eine Einleitung in die evangelische Dogmatik geben, andererseits einem größeren kritischen Werke Bahn brechen soll. Zu diesem Zweck bietet der Verfasser den Versuch „einer spekulativ begründeten Neuformirung des protestantischen Formalprinzips.“ Dieser Versuch kann nun schon deshalb nicht als gelungen bezeichnet werden, weil der Verfasser den Zweifflang des Material- und Formalprinzips einfach als gegeben voraussetzt, ohne die Berechtigung desselben zu untersuchen und ohne auf die neueren Verhandlungen über die Prinzipien des Protestantismus Rücksicht zu nehmen; ferner vor Allem deshalb nicht, weil er von einem zu unbestimmten vagen Begriff von Spekulation ausgeht. Es ist für Resch einfach ein Axiom, daß die Dogmatik eine spekulative Wissen-

schaft ist; und eine Verbannung der Spekulation vom Boden der Theologie ist in seinen Augen die Bankrotterklärung der kirchlichen Wissenschaft; er setzt ferner einfach voraus, daß die Theologie in historisches und spekulatives Wissen zerfällt. Dabei spricht sich Reisch nirgends mit wünschenswerther Deutlichkeit darüber aus, was er denn eigentlich unter Spekulation, speziell unter theologischer Spekulation versteht. Nach verschiedenen verstreuten Äußerungen zu schließen, scheint die Spekulation für ihn intuitive Erkenntnis, eine Art „intellektueller Anschauung“ zu sein (vgl. z. B. S. 119); zugleich aber verhält er sich gegen allen Apriorismus ablehnend und erklärt die dogmatische Spekulation an ein gegebenes Objektives für durchaus gebunden, dem sie sich einfach unterzuordnen hat. Das sogenannte Formalprinzip ist für ihn Grundlage der Dogmatik. Die objektive Offenbarung giebt der Dogmatik den Stoff, den das dogmatische Subjekt zu gestalten hat, freilich nicht begrifflich, sondern intuitiv. — Das Treibende in Reisch's Prolegomenen ist die Sehnsucht nach Objektivität, wo möglich einer Objektivität, die der evangelischen Kirche dasselbe leistet, was der römischen Kirche das unfehlbare Papstthum. Eine Dogmatik, welche sich lediglich als psychologische oder religiöse Selbstausage bietet, befriedigt ihn nicht, und er erweitert dieses Gefühl zu dem Urtheil, daß sie überhaupt unbefriedigt lasse. Wie ist es denn nun aber mit der Objektivität bestellt, die Reisch der evangelischen Theologie und Kirche durch das Formalprinzip sichern möchte? Reisch's Neuformirung des Formalprinzips, zu der er sich dadurch veranlaßt sieht, daß „das Formalprinzip nach seiner bisherigen Fassung“ (er meint: nach der Fassung der Orthodoxie) „in einer unaufhaltsamen Selbstzersehung sich befindet,“ besteht darin, daß er an die Stelle der „absolut normativen Geltung des biblischen Gesamtkanons“ die „alleinige höchste Lehrautorität Jesu“ setzt, vor welcher die Kanonicität des alten Testaments im Wesentlichen dahin sinkt, und hinter welcher die apostolische Literatur derartig zurücktritt, daß sie an derselben den Kanon ihrer Kritik findet. Wenn nun aber die Apostel und Evangelisten nicht irthumslos waren, wie ja Reisch selbst ungenaue Berichte und falsche Auffassungen von Lehraussagen des Herrn in den Evangelien findet, wer bürgt uns dafür, daß wir die unfehlbare Lehre Christi ganz objektiv besitzen, daß also jene „alleinige höchste Lehrautorität“ uns zugänglich ist? Das Verhältniß von Bericht und Wirklichkeit festzustellen ist Sache der Kritik. Statt also durch seine „neue Fassung“ des Formalprinzips der evangelischen Theologie und Kirche eine feste Objektivität zu geben, wirft er sie vielmehr gerade mit der Grundlage, die er ihr geben möchte, mitten hinein in die Bewegung der Kritik. Sein oder Nichtsein des Glaubens wird also in den kritischen Untersuchungen ausgefochten. Und Reisch spricht es in seiner Weise unbefangen aus, daß in der Lösung der kritischen Frage „das historische Recht und der siegreiche Fortbestand des Protestantismus beschlossen liegt,“ daß „die Frage nach der Echtheit oder Unechtheit der kanonischen Evangelien“ die „alles entscheidende Lebensfrage des Protestantismus“ ist.

Der Verfasser scheint es gefühlt zu haben, wie wenig er mit seiner Fassung des Formalprinzips die von ihm gewünschte Objektivität wirklich erreichte. Er sucht deshalb, wo nur immer möglich, die Beziehungen zum Kirchenbegriff herzustellen. Bei seiner Fassung des Formalprinzips aber ist die Heranziehung des Kirchenbegriffs eine Inkonssequenz.

In Bezug auf Inkonssequenzen befindet sich der Verfasser überhaupt in einer

großen Sorglosigkeit. Eine „gewisse sichere Leichtigkeit“, die er für ein Merkmal der Spekulation hält, ist in dieser Hinsicht für seine Schrift charakteristisch. So finden wir denn, daß Resch, obgleich er die Dogmatik als eine spekulative Wissenschaft behandeln wollte, S. 138 den dogmatischen Stoff „historisch-genetisch“ entwickeln möchte, und daß er in dem Aufriß der Dogmatik historischen und spekulativen Stoff fortwährend durch einander wirft; daß er, nachdem er das Formalprinzip auf die alleinige höchste Lehrautorität Jesu und das Materialprinzip auf die objektive alleinige Geltung Christi reduziert hat, um so ein einheitliches Prinzip für die theologische Wissenschaft zu gewinnen, bei dem Aufbau der spekulativen Theologie, für den seinen Anschauungen nach das Materialprinzip gelten sollte, mit Ignorirung desselben einfach mechanisch einzelne Haupttheile der Dogmatik an einander reibt (Anthropologie, Theologie, Christologie, Ekklesiologie); daß er, nachdem er früher die exakte Forschung in ihr Gebiet verwies und die spekulative Dogmatik ihr gegenüber selbständig stellte, S. 138 ff. die exakte anthropologische Forschung ausdrücklich zur materiellen Grundlage der Dogmatik macht. Während ferner S. 12 die Dogmatik „die mit den wissenschaftlichen Mitteln der Gegenwart aus dem Gesamtbewußtsein der Kirche heraus (weshalb dies, das war nicht abgeleitet!) zu vollziehende systematische Reproduktion der in Jesu gegebenen Offenbarungserkenntnis“ war, ist sie am Schluß S. 142 „das in Jesu eingegründete, in den Bekenntnissen der Kirche zusammengefaßte (!), mit Hilfe der Wissenschaft (welcher?) auszusagende, der gesamten Menschheit einzupflanzen(!) Selbstbewußtsein der Kirche.“ Das sind widersprechende Aussagen. Aber was versteht denn der Verfasser unter Selbstbewußtsein der Kirche? Das ist nicht klar; und es wird nicht klarer, wenn er sagt, daß es „in seinem wesentlichen Gehalt Christusbewußtsein“ und dadurch „trinitarisches Gottesbewußtsein“ ist, ferner daß es sich auch wieder als „das innerste, zusammenhaltende ideale Selbstbewußtsein der gesamten Menschheit“ wissen soll.

Daß Resch's Schrift den Anforderungen an „Prolegomena der Dogmatik“ genüge, müssen wir bestreiten. Wenn wir trotzdem das Büchlein der Berücksichtigung aller derer, die sich für die behandelten Fragen interessieren, an gelegentlich empfehlen möchten, so geschieht dies nicht nur der guten Partien wegen, welche dasselbe enthält, sondern einerseits, weil es ungemein frisch und lebendig geschrieben und deshalb sehr anregend ist, andererseits, weil die dem Verfasser eigene Verbindung von fester kirchlicher Haltung und ziemlich vorurtheilsfreier kritischer Stellung nur günstig wirken kann.

Unsere schwerwiegenden Bedenken gegen des Verfassers exegetisch-kritische Methode (man vergleiche z. B. S. 9) ff.) wollen wir bis zum Erscheinen der in Aussicht gestellten „historisch-kritischen Synopse der Evangelien des Markus, Lukas und Johannes“, bei der die Schwächen derselben nach den hier gegebenen Vorandeutungen weiter zu Tage treten müssen, noch zurückhalten.

Breslau.

Remme.

Das System der christlichen Glaubens- und Sittenlehre vom Begriff des höchsten Gutes aus aufgefaßt und dargestellt von H. Vaichinger, Pfarrer in Benzenzimmern (Königreich Württemberg). Gotha. Fr. A. Perthes, 1876. (XII. u. 755 SS.)

Der Verfasser bietet hier einen Versuch, „Dogmatik und Ethik als ein Ganzes und zwar von einem ethischen Prinzip aus darzustellen.“ Der Gang des Buches schließt sich der Hauptsache nach an die in der Dogmatik herkömmliche Ordnung der Materien an. Die spezifisch ethischen Lehrstücke werden theils bei der Lehre vom Menschen eingefügt (Die ursprüngliche sittliche Ausrüstung und Aufgabe des Menschen), theils in die Lehre von der Heilsaneignung aufgenommen (das neue Leben des Christen). Gleichwohl ist es dem ganzen Buche leicht abzufühlen, daß das ethische Interesse für den Verfasser das vorherrschende gewesen ist; das zeigt sich gerade auch in den spezifisch dogmatischen Partien; denn die Weiterbildung, die er den einzelnen Dogmen ihrer orthodoxen Fassung gegenüber angedeihen läßt, besteht eben in der Hervorhebung der dort verkürzten ethischen Momente; und nach dem Eindruck des Referenten sind die Ausführungen des Buches nach dieser Seite hin am besten gelungen. Der Verfasser hat sich, bei aller Freiheit und Eigenthümlichkeit im einzelnen, vielfach an Altsch, Rothe und Martensen angeschlossen; auch auf Beck, der allerdings nie genannt ist, dürften manche seiner Gedanken zurückführen.

Der Begriff des höchsten Gutes, der als „ethisches Materialprinzip“ Dogmatik und Ethik verbinden soll, wird mit dem Begriff Gottes identifizirt. Er soll die beiden Momente der absoluten Liebe und der absoluten Macht in sich vereinigen, und wieder mit dem Begriff der göttlichen Heiligkeit sich decken. Nach ethischer Seite hin wird dies so verwerthet, daß Gott als die absolute Liebe der höchste Wohlthäter, als die absolute Macht der höchste Gesetzgeber für den Menschen ist. Er giebt vermöge seiner Liebe dem Menschen alle Lebensgüter, die das Material für die ethischen Aufgaben liefern, vermöge seiner Macht das Gesetz, nach dem die Lebensgüter zu gebrauchen sind. Indem diese Gaben und Forderungen Gottes sich nach der jeweiligen Stufe seiner Offenbarung richten, schließen sich die ethischen Erörterungen an die dogmatischen an, die eben die stufenweise Offenbarung Gottes als des höchsten Gutes besprechen. In der Schöpfung ist die Grundlage, in der Erlösung und dem Gericht die volle Entfaltung dieser Offenbarung gegeben; denn in der Erlösung vollzieht sich die Ueberwindung der Sünde durch die göttliche Liebe, im Gericht durch die göttliche Macht. Aber droht hier nicht die Entwicklung aus Einem Prinzip an der bekannten Klippe der Sünde zu scheitern? Der Verfasser scheut nicht zurück vor der Konsequenz, die Sünde als nothwendige Voraussetzung für die volle Entfaltung der göttlichen Offenbarung aufzufassen. Aber die schwierige Frage, wie sich dies mit der göttlichen Heiligkeit vereinigen lasse, ist von ihm kaum berührt; und sein Versuch, das göttliche Vorherwissen und die kreatürliche Freiheit in Einklang zu bringen ist so eigenthümlich, daß er schwerlich viele Zustimmung erhalten wird. Es soll nemlich der Fall zunächst des Satans und dann der ersten Menschen zwar eine freie That und darum in abstracto ungewiß, aber doch in concreto so naheliegend und wahrscheinlich gewesen sein, daß Gott ihn als gewiß eintretend in seinen Weltplan aufnehmen konnte!

Solche Eigenthümlichkeiten, deren sich manche in dem Buche finden, hängen zuletzt zusammen mit dem Mangel an dogmatischer Methode, der vielfach zu Tage tritt. Während auf der einen Seite die dogmatischen Sätze aus dem Prinzip des höchsten Gutes abgeleitet werden sollen, erkennt der Verfasser auf der anderen Seite die heilige Schrift als normative Erkenntnisquelle der christlichen Lehre an;

wie nun aber diese beiden Grundsätze in methodischer Weise zu vereinigen seien, darüber sagt uns die Einleitung nichts, und die Ausführung selbst läßt wie gesagt nur den Mangel einer konsequent durchgeführten Methode erkennen. Die Verwendung der heiligen Schrift z. B. geschieht in sehr verschiedener Weise: bald werden die Aufstellungen aus Bibelstellen abgeleitet, bald werden solche als Belege nachgeschickt; manchmal werden auch längere biblisch-theologische Exkurse eingeschaltet. Die Exegese des Verfassers ist im ganzen nüchtern und unbefangen; doch ist eine eigentliche Berücksichtigung des historischen Charakters der heiligen Schrift durch seine Inspirationslehre ausgeschlossen.

Die Resultate des Verfassers entsprechen im ganzen der von Martensen entlehnten Forderung, daß die Dogmatik den Inhalt des Katechismus wiederzugeben habe. Die scharfen Ecken und Kanten des orthodoxen Dogmas werden durch Zurückgehen auf die biblischen Anschauungen abgeschliffen; eine Fortbildung findet, wie schon bemerkt, hauptsächlich in ethischer Richtung statt. Mit der geschichtlichen Entwicklung des Dogmas setzt sich der Verfasser meist gar nicht auseinander, wodurch die Klarheit z. B. bei der Trinitätslehre sehr beeinträchtigt wird. Sonst ist die Darstellung klar und einfach. Besonders spricht die warme und würdige Art der Behandlung den Leser an. Und so zweifeln wir nicht, daß das Buch namentlich unter solchen Lesern, die weniger auf formelle wissenschaftliche Schärfe, als auf anregenden Inhalt und praktische Verwerthbarkeit der Gedanken sehen, sich manche Freunde erwerben wird. Die Ausstattung und Korrektur des Buches ist gut.

Lübingen.

Repetent Hermann.

Die Grundwahrheiten des biblischen Christenthums.
Vorträge von Ernst Wörner. Zweite, neu durchgearbeitete und mit Vorträgen verwandten Inhalts erweiterte Ausgabe. Stuttgart 1873. J. F. Steinkopf. XVIII und 245 Seiten.

Die erste, nur für einen Kreis von Freunden bestimmte (lithographirte) Ausgabe dieses Buches enthielt sieben Vorträge, in der neuen Bearbeitung Vortrag I—III und V—VIII. Die Ueberschriften lauteten: Das biblische Christenthum, Die Grundwahrheiten, Die Erkenntnis Gottes, Die Natur des Menschen, Der Adel des Menschen, Die Sünde, Der Tod. In der zweiten Ausgabe folgt auf den Vortrag über die Erkenntnis Gottes „eine niemals vorgetragene Betrachtung“ mit der Ueberschrift: Gott und seine Schöpfung. Ferner ist den Vorträgen über die Grundwahrheiten des biblischen Christenthums ein philosophischer Vortrag über den Materialismus angehängt, und den Schluß bildet ein Vortrag über die Person Christi, der uns, wie die Uebersicht schon sagt, aus den Grundwahrheiten mitten in die Heilswahrheit hineinführt, und eine Probe liefern soll, wie einfach die Erkenntniß der letzteren auf jenen Grund sich erbauen lasse.

Die Vorträge sind in Zürich, wo der am 25. August 1875 verstorbene Verfasser während eines Dezenniums als Vertreter der bibelgläubigen Theologie an der dortigen Hochschule gewirkt hat, vor einem nicht sehr großen, aber gewählten Zuhörerkreis, Herren und Frauen, gehalten worden. Der Zuhörerkreis mußte sich in dieser Weise gestalten. Denn einmal fehlt es den Vorträgen gänzlich an dem, was man „geistiges Feuerwerk“ nennen kann, und sodann nehmen sie ein bedeu-

tendes Maß an Denkarbeit in Anspruch. Mag auch, wie die Vorrede andeutet, die letztere Eigenschaft der Vorträge zum Theil auf Rechnung der Uebersarbeitung kommen, so hat doch schon beim mündlichen Vortrag den Verfasser der Grundsatz geleitet, wer Etwas von ihm lernen wolle, der solle nicht lediglich Ergebnisse der Wissenschaft in gefälliger, wohlausgeschmückter Darstellung von ihm verlangen sondern sich bequemen, mit eigenem Nachdenken wesentlich denselben Weg zu wandeln, den er gegangen, auf dem er zu seinen Ergebnissen gekommen sei.

Der Verfasser fühlt selbst, daß seine Darstellung der christlichen Grundlehren in ihrer jetzigen Gestalt sich nicht mehr durchgängig zum Vortrage eignen würde. Dem vollen Verständniß des in dem Buche Dargebotenen ist nur ein wissenschaftlich geschultes Denken gewachsen; denn der Verfasser gräbt überall tief. Daß er übrigens das Ganze nicht in die Form streng wissenschaftlicher Abhandlung umgegossen hat, trägt uns einen doppelten Gewinn ein. Vor Allem hat er aller Kunstausdrücke, die „wie abgegriffene Münzen von Hand zu Hand gehen, ohne gewissen inneren Werth“, sich völlig entschlagen. Wir begegnen bei ihm keinem einzigen „subjektiv“, „objektiv“, „analytisch“, „synthetisch“ u. s. w. und können ihm nur beistimmen und es durch seine eigene Darstellung bestätigt finden, wenn er sagt: wer diese Ausdrücke zunächst Anderen zu lieb in allgemein verständliches Deutsch übertragen wolle, werde bald merken, daß er selber zu diesem Zweck schärfer und gründlicher denken müsse. Der zweite Gewinn, der sich aus der Beibehaltung der Vortragsform ergibt, besteht darin, daß nicht immer an einem und demselben Faden fortgesponnen, sondern bei jedem einzelnen Lehrpunkt sorgfältig neue Fühlung gesucht wird mit den Fragen, welche nicht etwa willkürlich „aufgeworfen, sondern durch die allgemeine Wirklichkeit aufgegeben sind.“

Fragen wir nach dem wissenschaftlichen Standpunkt des Verfassers, so bekennet er von D. Beck in Tübingen nicht etwa bloß vielfache Anregung und Belehrung, sondern eher seine „Ausrüstung“ empfangen zu haben. Er sagt: „Umgeben wir uns nicht mit dem Schein selbstständiger Entdeckungen, aber zeigen wir, das durch menschliche Vermittelung Erhaltene sei kein bloßes Ansehen, vielmehr Eigenthum geworden!“

Demgemäß ist der Verfasser überzeugt, daß in der heiligen Schrift ein geschlossenes Lehrsystem vorliege, geht bei jedem einzelnen Lehrpunkt vom Bibelwort, aus, und braucht Wendungen, wie: in der heiligen Schrift werde Das und Das so und so auf den Begriff gebracht. Dabei sind es nicht selten Psalmenstellen, die etwas auf den Begriff bringen müssen. Bemerkt muß übrigens werden, daß dem Leser nie zugemuthet wird, eine Ansicht bloß darum anzunehmen, weil sie in der Schrift ausgesprochen sei, daß der Verfasser vielmehr immer mit tiefgehender Gründlichkeit die Anschauung der Schrift als die wahrhaft vernünftige zu erweisen sucht. Und unzweifelhaft steht ihm eine tüchtige philosophische Bildung zu Gebot.

Diese kommt nicht nur in dem rein philosophischen 9. Vortrag zu Tage, auch in den Vorträgen, welche den Grundstock bilden, namentlich vom 3. an, der die Erkenntniß Gottes zum Gegenstand hat, spielt die Philosophie ihre nicht unbedeutende Rolle, und nicht immer hebt sich das aus der Schrift Geschöpfte von dem anderwärts Gelernten deutlich ab. Der Verfasser spricht sich selbst über das Verhältniß zwischen Theologie und Philosophie aus. Es gebe, sagt er, ein Gebiet, worauf beide Wissenschaften, Philosophie und Theologie, rechtmäßigen

Anspruch erheben. Einerseits falle es im Ganzen mit Dem zusammen, was in seinem Buche den Namen der christlichen Grundwahrheiten trage, andererseits sei es Gegenstand der Metaphysik. Das Eigenthümliche der Theologie bestehe darin, daß sie von einem geschichtlich gegebenen Zeugniß der Wahrheit, von der Schriftlehre, ausgehe; die Philosophie dagegen erbaue sich durch Verarbeitung von Thatfachen, welche immer und überall, theils äußerlich theils innerlich, in des Menschen eigener geistiger Anlage gegeben seien. Wenn aber auch jede der beiden Wissenschaften ihre besondere Quelle und ihr besonderes Verfahren habe, so brauche doch einerseits der Theologe seine Augen nicht zu verschließen gegen die Thatfachen der Wirklichkeit, auf welche die Schrift selbst zu ihrer Beglaubigung hinweise, und andererseits müsse der Philosoph zu der einzigen weltgeschichtlichen Bildungsmacht des Christenthums Stellung nehmen, und wenn er sie richtig nehme, so werde sich dieser Einfluß nicht verleugnen. Eine christliche Philosophie, d. h. wohl: eine philosophische Konstruktion der Heilswahrheiten des Christenthums, gebe es nicht, aber die Philosophie des Christen werde stets eine andere sein als die des Nichtchristen. Was nun den eigenen philosophischen Standpunkt Wörners betrifft, so erklärt er sich entschieden gegen den Idealismus, der sowohl in sich unbaltbar, als mit dem biblischen Christenthum unvereinbar sei, und bekennt sich zu einem Realismus, der das Reale zwar nicht in geistlose Neuerlichkeit setze, ebensowenig aber in bloße „Denkbilder des Stückwerks“ auflöse, der die Wirklichkeit nicht zum Spiegelbilde eines zuchtlosen, sich in seinen Widersprüchen aufreißenden Denkens mache, vielmehr als das in der ganzen menschlichen Denkbewegung erst gesuchte lebensvolle Ziel, wie schon als deren lebendige, sittlich bindende Grundlage sie anerkenne. Er bemerkt weiter, dem kundigen Leser werde der bedeutende Einfluß nicht entgehen, den Lope's klare, durchschlagende Bestreitung der materialistischen Weltansicht auf den Gedankengang des 9. Vortrags ausgeübt habe.

Wir werfen nun einen Blick auf die einzelnen Vorträge. Der erste Vortrag mit der Ueberschrift: „Das biblische Christenthum“ geht aus von der Zerrissenheit der Gegenwart in Sachen der Religion, die sich bis in die Kreise der Gläubigen hinein erstreckte. Dagegen helfe das äußere Bekenntniß nicht, das weit gefaßt allen Abweichungen und Zersezungen Raum und Recht gebe, eng gefaßt als bloße Formel keine Gewähr gegen falsche Auslegung und Anwendung leiste. Nur eine innerliche Macht könne helfen, der Geist der Wahrheit. Jedoch sei es wiederum nicht gethan mit einzelnen Wirkungen. Auffassungen und Erleuchtungen, die keinen festen Kern und sichern Gang persönlicher Entwicklung im Menschen ergeben, vielmehr gehöre dazu, daß wir vom Geiste der Wahrheit schon ein festes ausgebildetes Zeugniß empfangen; wir brauchen ein Wort der Wahrheit als das selbstgeschaffene, vollkräftige Werkzeug des Geistes der Wahrheit. Daß die Schrift das Wort der Wahrheit sei, das könne er zunächst nur hinstellen als seine eigene persönliche Ueberzeugung, lade aber die Zuhörer ein, mit vollem Ernste die Prüfung aufzunehmen, einmal ob das was er biete, Wahrheit sei, sodann ob diese Wahrheit selbsterdachte Menschenansicht und nicht vielmehr aus der Schrift genommen sei.

Einen Fortschritt über die Schrift hinaus gebe es für die Theologie ebenso wenig, als für die Naturwissenschaft einen Fortschritt über die Natur hinaus, nur in der Schrift und durch die Schrift gelte es fortzuschreiten. Wie die Reforma-

tion, als in der christlichen Kirche Menschenfakungen den Heilsweg verkehrt hatten in äußerlichen Werkdienst, wieder zurückgriff zu dem alten Schriftevangeliem, so sei bei den kirchlichen Zuständen unserer Tage das Heil nur im Rückgang auf die Schrift zu finden. Das biblische Christenthum verdiene allein diesen Namen. Allerdings habe die Kritik die Schrift wie mit einem Dornenzaun von Fragen und Zweifeln umgeben. Aber es handle sich hier nicht um einen Gegensatz zwischen Wissenschaft und Glauben, sondern zwischen Glauben und Glauben. Der gelehrteste Fachmann wie der einfachste Laie müsse vor Allem die Grundentscheidung treffen zwischen dem Glauben, daß der Welt ein Heil von oben nöthig sei, und dem andern Glauben, daß die Welt sich selber helfen müsse.

So richtig das sein mag, so vermissen wir doch hier die Antwort auf die Frage, ob der, welcher glaubt, daß den Sündern ein Heil von oben nöthig sei, auf die historische Kritik der Bibel gegenüber verzichten müsse.

Wenn man gegen die Schrift als Einigungsmittel die Verschiedenheit der Auslegungen geltend mache, so sei dagegen zu sagen, die Schuld an dem Widerstreit liege nicht an der Schrift, sondern daran, daß man nicht aus ihr schöpfe, sondern mitgebrachte Meinungen aus ihr beweiße. Es müßte anders gehen, wenn Jeder aufrichtig und rückhaltlos, ohne Vorneigung und vorgefaßte Ansicht rein das göttliche Wort hören und aus ihm lernen wollte. Ist hier die Perspektivität der Schrift nicht überschätzt, kann man nicht bei völlig gleicher Treue doch auf verschiedene Auslegungen und Auffassungen derselben Bibelstellen kommen? Wörner sagt, man dürfe allerdings vom Rückgang auf die Schrift keine Einigung in großem Maßstabe erwarten, d. h. keine Einigung großer Massen. Gottes Wort arbeite zunächst nicht auf Einigung hin, sondern auf Heiligung in der Wahrheit. Hierzu gehen nicht alle Menschen sich ber, aber diejenigen, welche sich heiligen lassen, bilden dann auch eine naturwüchsige, keine gemachte Einheit. Wir fragen: verträgt sich nicht mit dem völlig gleichen Gebeiligtsein in der Wahrheit eine große Verschiedenheit der Inspirationsbegriffe? Ist nicht überhaupt die Schrift zu sehr als Lehrbuch aufgefaßt? Anderenfalls würde der Verfasser wohl nicht behaupten, daß die in der gemeinsamen Heiligung durch das Wort der Wahrheit gegebene Einheit sich nothwendig als Einheit der Lehre entfalten müsse.

Wir haben uns bei dem 1. Vortrag etwas länger aufgehalten, weil er besonders charakteristisch ist für den theologischen Standpunkt des Verfassers.

Im 2. Vortrag wird zunächst die Berechtigung nachgewiesen, zwischen Grundwahrheiten und Heilswahrheiten zu unterscheiden. Auf die Grundwahrheiten zurückzugehen sei deshalb nothwendig, weil auch der Gegensatz der Weltanschauungen sich so weit erstreckt, und ferner deshalb, weil kein einziger christlicher Lehrpunkt in der bisherigen Geschichte schon zum Abschluß gebracht sei, Besonders mißlich sei es an der Anschauung unserer Zeit, daß sich ihr so Viel zwischen den Menschen und Gott hineinschiebe. Man stelle sich zwischen Gott und dem Menschen eine lange Kette von Ursachen und Wirkungen vor, und denke sich Gott hinter oder über dieser Kette, nur noch ausnahmsweise beim Wunder, in derselben. Außerdem drängen sich eine Anzahl von Begriffen die reines Erzeugniß des dichtenden Verstandes seien, wie selbstständige Wesen zwischen Gott und den Menschen hinein. Dahin gehören die Begriffe: Natur, Zufall, Schicksal. Glück. Wir müssen daher den verlorenen Kinderglauben an Gottes Nähe neu

gewinnen, zugleich aber eine neue Verstandesbildung uns aneignen, welche nicht vom Kindesglauben abführe, sondern denselben nur zu klarerer, reicherer und mächtiger Entfaltung bringe. Dazu führe uns die Schrift hin.

Der 3. Vortrag über die Erkenntniß Gottes geht davon aus, daß in der heiligen Schrift die Natur als Quelle der Gotteserkenntniß vorausgesetzt werde. In der Natur gebe sich eine übermenschliche, das enge Menschenmaß unendlich überragende Macht kund, und die Schrift selbst frage uns: wessen ist die Kraft, die in Allem wirksame, versichtbarte Kraft? Es folgt nun eine Erörterung des Verhältnisses zwischen Stoff und Kraft. Wörner weist nach, daß die Behauptung, wonach das einzig Wirkliche die Naturstoffe seien, diesen aber die Naturkräfte zugehören sollen als ihre Eigenschaft, ein Unverstand sei. Denke man von einem bestimmten Stoff alle Kräfte weg, so bleibe Nichts mehr. Sodann führt er aus, daß die Eine Urkraft nicht bloß ein von den vielen Einzelkräften abstrahirtes Gedankenbild sei, sondern etwas Reales. Ohne die eine, alle Einzelkräfte umfassende und in sich begende Urkraft wäre gar keine Wechselwirkung zwischen den Einzeldingen und Einzelkräften, kein Weltzusammenhang denkbar. So scharfsinnig übrigens der Verfasser diese Gedanken entwickelt, so muß sich Referent dennoch versagen, auf diese Ausführungen einzugehen, um nicht den Rahmen einer Recension zu überschreiten.

Ich gehe weiter zum 4. Vortrag. Hier wird zunächst gezeigt, daß in der Schrift die Persönlichkeit Gottes vorausgesetzt und Persönlichkeit ein wesentliches Merkmal des christlichen Gottesbegriffs sei. Dann werden die Gründe des Glaubens an ein persönliches Urwesen dargelegt; endlich setzt sich der Verfasser in gründlicher Weise mit den Einwürfen gegen die Persönlichkeit Gottes auseinander.

In dem zweiten Theil des Vortrages, der auf die Frage: was ist für Gott das Weltall? antworten soll, grenzt der Verfasser seinen Standpunkt sorgfältig ab gegen den Pantheismus. Der erste Scheidepunkt liege in der dem Pantheismus unmöglichen Anerkennung, daß wir in den persönlichen Geschöpfen wirklich von Gott verschiedene Wesen zu erblicken haben; am Schärffsten seien sie in dieser Eigenschaft bezeichnet durch die Willensfreiheit, vermöge deren sie für oder gegen den Willen Gottes sich entscheiden, also auch das Böse verwirklichen können. Der zweite, tiefste Scheidepunkt des biblischen Christenthums und des Pantheismus liege im Begriffe des schlechthin freien Schöpferwillens. Beim Pantheismus bedürfe Gott der Welt, daher sei für ihn auch die Annahme der Unendlichkeit der Welt bezeichnend; der christliche Gott sei ein allgenugsames Wesen, das der Welt in keiner Weise bedürfe, nicht einmal als eines Objectes seiner Liebe und Güte, und weil Gott keiner Schöpfung bedürfe, so bedürfe die Schöpfung keiner Unendlichkeit. Die Schwierigkeit, die den theistischen Schöpfungsbegriff drückt, weil einerseits Gott durch die Welt nichts werden noch gewinnen sollte, was er nicht vorher schon wäre oder hätte, andererseits aber die Schöpfung doch nicht Sache der Willkür sein sollte, fühlt der Verfasser wohl; vielmehr ringt er mit ihr und beweist darin eine achtungswerthe Energie. Ueberwunden hat er sie nicht. Und wenn der Verfasser in diesem Zusammenhang sagt: „Da gebührt Lob und Dank, nicht Zweifeln und Rechten!“ so werden wir hier unterscheiden müssen: Wir werden Gott für die Welterschöpfung danken, dagegen werden wir es uns nicht nehmen lassen, gegenüber der Auffassung des Verfassers, auch hie und da gegenüber seiner Exegese zu zweifeln und zu rechten.

Im 5. Vortrag über die Natur des Menschen machen wir nur aufmerksam auf die eingehende Behandlung des Verhältnisses zwischen Seele und Leib, und weiter des Unterschiedes zwischen Mensch und Thier.

Der 6. Vortrag beantwortet die Frage, worin der Adel des Menschen, sein Vorzug vor den übrigen Geschöpfen, bestehe, und enthält eine sorgfältige, gründliche Bestimmung des Begriffs der Gottebenbildlichkeit.

Der 7. Vortrag behandelt die Entstehung der Sünde und ihr Wesen, sowie die Fragen, weshalb Gott das Böse dulde, und weshalb er das ererbte Böse bei uns mit dem Uebel verfolge. Im Zusammenhang mit der Frage nach der Entstehung des Bösen werden die Gründe für die Annahme einheitlicher Abstammung des Menschengeschlechtes eingehend und besonnen erörtert.

Endlich im 8. Vortrag redet der Verfasser vom Tode. Er stellt dar, wie beim Menschen von der Wiege bis zum Grabe Leben und Tod nebeneinanderhergehen, und sich mit einander mischen, bis endlich der Tod den Sieg behalte. Dann erörtert er den Zusammenhang zwischen Sünde und Tod. Zuletzt kommt der Zustand nach dem Tod zur Sprache.

Aus der letzteren Erörterung heben wir Folgendes hervor. Wörner sagt: wenn die Schriften des alten Bundes ein unerfreuliches Bild vom Zustand der Seele nach dem Tod uns entwerfen, so komme das nicht daher, daß zu jener Zeit noch keine bessere Offenbarung vorhanden gewesen sei. Vielmehr seien die Aussagen des alten Testaments über diesen Punkt das getreue Bild des Zustandes, der alle vor Christo Sterbenden erwartete. Christus habe nicht nur die Lehre gebracht, es sei ein himmlisches Reich der Seligkeit, vielmehr habe er erst den Weg dahin für die Menschen aufgeschlossen durch Mittheilung eines neuen Lebens.

Nun haben wir die Reihe der Vorträge, welche den Grundwahrheiten des biblischen Christenthums gelten, durchschritten. Es bleiben noch die beiden Anhänge: der philosophische Vortrag über den Materialismus, und der in die Heilswahrheiten hineinführende Vortrag über die Person Jesu Christi.

Hinsichtlich des ersteren (9) darf ich vielleicht den Wunsch aussprechen, derselbe möchte besonders abgedruckt und dadurch zu weiterer Verbreitung befähigt werden. Es ist darin eine achtungsgebietende Denkarbeit niedergelegt, und außerdem zeigt sich der Verfasser als gründlicher Kenner von Kant, Herbart und Voge. Ferner findet man in dem Vortrag nicht nur eine Bekämpfung des Materialismus, sondern zugleich den Grundriß einer dem Materialismus entgegengesetzten Metaphysik. Es werden zuerst Kant und der Materialismus als Zeugen für die Nothwendigkeit der Metaphysik angeführt; Kant, der die alte Metaphysik zerstört habe, und doch sagen müsse, diese Wissenschaft habe es ihm angethan, obgleich er wenig Gunstbezeugungen von ihr empfangen; der Materialismus, dem unter dem Kämpfen gegen alle Metaphysik selbst wieder eine Metaphysik erwachsen sei, wenn auch eine schlechte. Es folgt eine allgemeine Beleuchtung des Materialismus. In diesem Zusammenhang begegnen wir einer interessanten Erörterung der Frage: woher die Nothwendigkeit einer Metaphysik komme. Es wird weiter die Unmöglichkeit einer materialistischen Sittenlehre nachgewiesen. Den übrigen Theil des Vortrags nehmen ein: 1. der Kampf um die Persönlichkeit als Theil des Weltbestandes, 2. der Kampf um den persönlichen Urgrund des Weltbestandes. Neben dem Materialismus bekämpft der Verfasser ebenso entschieden den Idealismus. Namentlich

sucht er die idealistische Veugnung der Fortdauer der Persönlichkeit über das sinnliche Dasein hinaus zu widerlegen; wenn diese Veugnung Recht hätte, so würde der höchste Zweck des menschlichen Seins nie wirklich erreicht.

Weiter zeigt er, daß vom Standpunkt des Idealismus aus die Herrschaft des Zweckes in der Natur unbegreiflich sei. Der Gedanke könne seinen Umsatz in die Wirklichkeit nur finden als der Gedanke eines Weisens, das aus der eigenen Macht ihm die Kräfte zumesse. Sollen wir aus der Fülle scharfsinniger und gedankenreicher Erörterungen noch einiges Einzelne hervorheben, so weisen wir hin auf die Untersuchung der Thatsache der Empfindung, wo die Ausdrücke: „es regnet“ und „ich empfinde“ einander gegenübergestellt werden und nachgewiesen wird, warum man nicht auch sagen könne: „es empfindet“, gerade wie: „es regnet.“ Weiter machen wir aufmerksam auf den sich gleich an das vorhin Erwähnte anschließenden Beweis, daß die Seele als Ein untheilbares Wesen gedacht werden müsse. Im Zusammenhang des Kampfes um den persönlichen Urgrund des Weltbestandes finde ich die Erörterung des Begriffes „Zufall“ besonders interessant.

Der Satz, in welchem die ganze Untersuchung über den Materialismus zum Abschluß kommt, soll auch noch angeführt sein: „Die Natur ist das Reich der Wirkungen, das Reich der Wesenheiten bilden die Seelen, die Geister; und in beiden Reichern, durch jenes zugleich für dieses offenbart sich der eine Gott, der Alles und in Allem wirkt und über Allem ist“.

Der letzte, zehnte Vortrag hat die Lehre von der Person Christi zum Gegenstand. Die kurze Zeit aber, die einem Vortrag zugemessen ist, hat den Verfasser bewogen, einen besonderen Gesichtspunkt hervorzuheben: die vorbildliche Bedeutung des Menschensohnes. Er geht davon aus, daß Christus zur sittlichen Aufgabe der Menschheit die innigste Beziehung habe. Sein Ziel sei, daß der Wille Gottes gethan werde. Andere geschichtliche Größen erregen Wohlgefallen und Bewunderung, von ihm gehe der Eindruck der Heiligkeit aus. Und weil jeder Mensch zu der Arbeit, in welcher Christus wahrhaftig groß war, verbunden sei, so verlange er Anerkennung von jedem Menschen.

Wer eine wirkliche Sehnsucht nach Gerechtigkeit in sich trage, der finde sich ebenso pflichtmäßig zum Glauben an Christum verbunden, wie zum Thun des göttlichen Willens.

Vor Allem habe Christus die sittliche Aufgabe in der bestimmtesten Fassung ausgesprochen. Doch dürfe seine Bedeutung auf seine Sittenlehre nicht eingeschränkt werden. Die Neuheit des von ihm aufgestellten Gebots der Liebe bestehe darin, daß er von seinen Jüngern wechselseitige Liebe verlange mit Berufung nicht auf ein allgemein menschliches Naturverhältniß, die Gleichheit vor Gott, sondern auf sein eigenes Verhalten, das Vorbild seiner Liebe zu ihnen. Die an sich berechnigte Auffassung Christi als unseres Vorbildes werde in unsern Tagen mißbraucht. Man sage, das Vorbild müsse denen die sich ihm nachbilden sollen, so nahe wie möglich stehen, darum könne Christus nicht mehr, als Mensch, ja sündiger Mensch gewesen sein. Wörner entgegnet, daß selbst Gott in der heiligen Schrift als Vorbild für die Menschen dargestellt, die Menschen zu seiner Nachahmung aufgefordert werden. Ferner werde im Philipperbrief der Gesinnung Christi, wie er in Gottesgestalt war und Knechtsgestalt annahm, vorbildliche Bedeutung zugeschrieben, warum sollte Christus diese Bedeutung nicht behaupten

können in seinem irdischen und menschlichen Sein, soweit er darin von allen anderen Menschen verschieden war und blieb?

Sage man, Christus wäre ein dienlicheres Vorbild, wenn er den Kampf mit der Sünde ebenso wie wir hätte kämpfen müssen, so sei zu erwidern, daß wir an solchen Vorbildern keinen Mangel haben. Man behaupte zwar, Christus habe die Sünde in sich selbst überwunden, aber der Sieg über die Sünde sei allen Menschen von der ihnen mitgegebenen Natur aus eine Unmöglichkeit. Ein ursprünglich sündiger Christus wäre zwar ein für uns erreichbares Vorbild, aber kein unbedingtes, das göttliche Ziel bliebe uns wie ihm selbst unerreichbar.

Der sündlos vollkommene Christus nun wäre allerdings ein unerreichbares Vorbild, wenn wir auf unsere eigene Kraft angewiesen wären. Aber das Vorbild trage sich selbst in uns über. In Christo sei das göttlich Gute wieder menschliches Natureigenthum geworden. Weil jedoch die Sünde als das Unrecht sich nicht anders verdrängen und überwinden lasse, als durchs Gericht, so habe das in die menschliche Natur eingeführte göttlich Gute in ihr erst durchgeführt, durchgebildet werden müssen auf dem Wege des Leidens, der freiwilligen Uebernahme des auf der Sünderwelt lastenden Gerichts. Erst der durchs Todesleiden zur Herrlichkeit eingegangene Christus sei unser vollkommenes Vorbild. Sein Geist trage das neue Menschenbild lebenskräftig in uns über und überwinde gerichtskräftig das alte Menschenbild.

Damit seien wir über den Begriff des Vorbildes hinaus weiter geführt zum Begriff des Urbildes. In diesem Begriff liege zugleich die Ueberwindung des Einwurfs, Christus sei kein allseitiges Vorbild. Den Urmenschen denken wir uns auch nicht als Vereinigung aller der Formen, welche das gesunde Leibesleben in den Einzelwesen dieses Geschlechtes anzunehmen vermöge. Es sei vielmehr der eine Bildungstrieb, der, in ihm ursprünglich gegeben, auf alle Nachkommen sich forterbe, und erst aus der Mannigfaltigkeit gegebener Beziehungen die Anregung empfangt, jenen ganzen Reichthum verschiedener Gestaltungen hervorzubringen. Ebenso haben wir in Christus die Quelle eines neuen Bildungstriebes für die Menschheit der, zunächst sittlich-religiöser Art, auch alle natürlichen Strebungen der Menschheit weisend und heiligend durchdringe.

Die Vergleichbarkeit Christi mit dem Urmenschen habe aber ihre Grenzen. Die Lebenskraft des Urmenschen habe der Ergänzung durch die äußere Natur bedurft, der zweite Adam trage den ganzen Reichthum der zur Umbildung der sündigen Menschheit nothwendigen Lebenskräfte in sich. Die Bildungsmacht des ersten Adams sei von ihm aus rein auf andere Träger übergegangen. Christus gebe sein Heilswerk nie an die Gemeinde ab, er sei bei den Seinen bis an das von ihm selbst herbeizuführende Ende der Welt. Ein Wesen aber, das die Fülle des Lebens in sich trage und selbstthätig über sie verfüge zur Mittheilung an die gesammte Menschheit und zur Herrschaft über ihre Geschichte, könne nicht anders bezeichnet werden, denn als Gott. Ferner wenn die Umbildung des sündigen Menschen ihn nur zur Höhe seiner ursprünglichen Bestimmung hinanführe, so folge: Jesus Christus sei das uranfängliche Urbild für die Menschheit, ja für alle geschaffenen Wesen; und Urbild in diesem Sinn sei er als ewig persönliches Ebenbild des einen Gottes.

Dies der Gedankengang der christologischen Vorlesung. Auch die Vorrede

enthält beachtenswerthe christologische Bemerkungen; wir führen sie nicht an, denn diese Zeilen wollen das Studium des inhalts- und gedankenreichen Buches nicht ersparen, sondern dazu einladen.

Berzenweiler M. Heidenheim, Württemberg.

P. Knapp.

Praktische Theologie.

Dr. Richard Rothe's Entwürfe zu den Abendandachten über die Briefe Pauli an Timotheus u. Titus. Aus Rothe's handschriftlichem Nachlaß herausgegeben von Carl Palmié, Pastor zu Warmisdorf. Wittenberg, H. Kölling 1876. 8. XVIII. 390 SS.

In der letzten Zeit sind mehrere der Wittenberger Arbeiten Rothes herausgegeben worden: Weingarten hat kürzlich seine Kirchengeschichte erscheinen lassen. Jetzt liegen uns Entwürfe zu den Abendandachten, die er in dem Predigerseminar gehalten hat, vor. Die Aufgabe, welche diesen Andachten gestellt war, ist eine doppelte: einmal sollten sie Musterreden sein für die Candidaten des Predigtamtes; denn nicht minder als durch Recensionen ihrer eigenen Predigten dürfte die Kunst des Predigens durch Anhören und Lesen mustergültiger Kanzelreden bei den Candidaten gefördert werden. Sodann aber sollten diese Reden zugleich, da sie ihren Stoff aus den Pastoralbriefen entnommen haben, Anweisung dafür geben, wie das Predigtamt zu führen sei, sollen eine Art Pastoraltheologie in konkreter Gestalt enthalten. Trotz der knappen oft nur andeutenden Form, in der diese Reden veröffentlicht sind, zeigen dieselben eine große geistige Kraft in Erschöpfung und Ausbeutung des Textes. R. hat ein besonderes Geschick die einzelnen Stellen des Textes so zu betrachten, daß die in ihm verborgene Gedankenfülle deutlich zu Tage tritt, weil er einerseits den Text genau in seiner Eigenthümlichkeit erfasset und demgemäß sein Thema richtig begrenzt, andererseits aber das so begrenzte Thema nie außer Zusammenhang mit seiner gesamten christlichen Anschauung behandelt und dadurch die Bedeutung des Vorgetragenen in ein helles Licht tritt; ferner bleibt er nicht in allgemeinen Betrachtungen stehen, sonder geht in das konkrete Leben ein; die Reden zeichnen sich dadurch aus, daß sie eminent praktisch sind und eine scharfe Beobachtungsgabe und einen tiefen psychologischen Blick verrathen. Sie sind wie echte Reden es sein müssen, für den Hörerkreis berechnet und so geht hier Rothe in der mannigfaltigsten Weise auf die Aufgaben des künftigen Geistlichen ein. Die knappe Form ist nur noch mehr geeignet, den großen Gedankenreichtum uns zu vergegenwärtigen. Der Grundgedanke, der durch die Reden hindurch geht, ist der, daß der Geistliche in seinem Leben und in seiner Wirksamkeit die Tugenden, welche von allen Christen gefordert werden, in besonderem Maas haben soll, da er einen vorbildlichen Wandel führen soll. Er verbirgt sich aber zugleich die große Gefahr nicht, die es mit sich bringt, wenn Jemand, wie der Geistliche immer mit dem Heiligen zu thun hat, dieses Geschäft mechanisch zu betreiben. Er warnt oft vor einer gemachten manierirten Frömmigkeit. S. 163 „Der Geist der Frömmigkeit soll der Geist unserer Familie sein, aber als Geist der Frömmigkeit. Nicht auf viel Reden von der Sache kommt es an.“ „Unsere christliche Frömmigkeit müssen wir zu immer größerer Freiheit von allem Gefünstelten, Manierirten ausbilden. Die manierirte Frömmigkeit trägt

nicht unmittelbar den Stempel ihrer Echtheit an sich selbst." Durch Pflegen von zu ausgebreiteten christlichen Bekanntschaften komme man leicht in ein leeres Schwagen über christliche Dinge, vollends ein Klatschen über Personen, besonders solche, die draußen stehen. Zur Mittheilung zwischen Unbekannten werde eine beiden geläufige Sprache vorausgesetzt: „so kommt man denn in eine konventionelle christliche Sprache hinein und mit ihr zugleich in ein unwahres manierirtes Christenthum. Es bildet sich ein gewisser christlicher Typus, an dem man nachher das wahre Christenthum glaubt erkennen zu können. Man macht Profession vom Christenthum.“ S. 304. Ebenso redet er über verschiedene christliche Sprachweisen und fragt wie es möglich sei, daß eine so schnelle Gleichförmigkeit in der Sprache entstehe, während doch im Inneren noch manche Disharmonien seien; es schleihe sich bei einer konventionellen Sprache deshalb eine gewisse Unwahrheit leicht ein, was sich in dem Zwang verrathe, den man sich zuerst anthun müsse. Man überwinde ein gewisses Widerstreben, um frei zu bekennen, aber leicht auch aus Menschenfurcht oder Eitelkeit. Um nicht unwahr zu sein, wolle man dann das Aeußere, die Redeweise, maßgebend für das Innere, den Inhalt machen, statt das Aeußere nach dem Inneren zu gestalten. Man täusche sich leicht selbst, wenn man eine fertige Sprache habe, ohne selbst innerlich fertig zu sein; ferner gebe eine solche besondere Sprache dem Christenthum den Schein, eine zufällige Form des menschlichen Lebens zu sein und nicht die eigenthümliche Form desselben überhaupt, sie hindere die Ausbildung christlicher Individualitäten; die natürliche Individualität, wenn sie sich überhaupt erhalte, laufe neben dem allgemeinen Christengesicht her. Eben deshalb werde auch eine gewisse Einerleiheit und Langweiligkeit der christlichen Mittheilung die Folge. Auch erleichtere eine solche allgemeine Sprache das Eindringen von Heuchlern und erschwere den Verkehr mit denen, die erst Christen werden sollen, für die das Christenthum den Anschein einer Parteisache gewinne. Wir können auch nicht blos die Sprache der Schrift reden, müssen vielmehr die Sprache unserer Zeit und wahrer Bildung sprechen. Gegen eine solche Sprache so zu Felde zu ziehen mochte er sich doppelt veranlaßt sehen, da in einem Seminar sehr leicht die Neigung zu einer konventionellen Konventikelsprache entstehen kann. Von der Art, wie Nothe seine pastoraltheologischen Rathschläge hier ertheilt, mögen noch einige Proben hier stehen, die mehr sagen dürften als eine weitere Auseinandersetzung es vermöchte. So hält er eine vortreffliche Rede über die Leidenschaftlichkeit der Jugend. Die Jugend sei leidenschaftlich, weil ihrer selbst noch nicht mächtig und diese Leidenschaftlichkeit zeige sich als leidenschaftliches Selbstgefühl. Der Reichthum der inneren Welt erschließe sich in der Jugend, daher ihr Drang nach Selbstständigkeit, der sich als Selbstgefühl äußere und leicht zu Eitelkeit führe; daraus entstehe ein Hang zur Ungebundenheit, Vereiztheit gegen Andersdenkende, Rechthaberei; sie handele nach subjektiven Bestimmungsgründen, daher auch in der Beurtheilung Anderer mit Parteilichkeit und weil die jedesmalige Bestimmtheit gelte, sei Heftigkeit und Hitze auf der einen, Unbeständigkeit auf der anderen Seite; deshalb verlange der Apostel gerade 2. Tim. 2, 22 Gerechtigkeit, d. h. Urtheilen und Handeln nach objektiven Bestimmungsgründen, Glaube d. h. Zuverlässigkeit im Gegensatz gegen die Vergesslichkeit und Flüchtigkeit der Jugend, Liebe d. h. unparteiisches Wohlwollen, das sich nicht durch Sympathie und Antipathie leiten lasse, im Gegensatz zu der Temperamentsliebe der Jugend, Frieden, Verträglich-

feit. Aber obgleich die Jugend geneigt sei, für etwas Tadelnswerthes die bezeichneten Fehler nicht zu halten, so sei Leidenschaftlichkeit für den Prediger sehr hinderlich; S. 223 f. sie verliere sich auch nicht mit den Jahren; vielmehr das Edle, das in ihr liege, trete immer mehr zurück. Jene Temperamentsfehler gehen in den Charakter über wenn sie nicht beseitigt werden durch sittlich-religiöse Arbeit. Damit die Jugend nicht verachtet werde bei dem Prediger, worüber er in einer anderen Betrachtung ausführlich redet, müsse man sich befreien von der Leidenschaftlichkeit derselben. Ein feiner Abschnitt zeigt sich auch in der Auseinandersetzung, wie viel dem Prediger an dem Urtheil auch der draußen Stehenden liegen müsse und wie er es zu vermeiden habe, durch Zweizüngigkeit anzustoßen.

Es gebe in der Gemeinde viele, welche außerhalb der Gemeinschaft des entschiedenen schriftmäßigen Bekenntnisses und der eigenthümlichen christlichen Liebe stehen. Das Urtheil solcher sei für den Christen überhaupt zu achten, weil es nicht bestochen sei durch in den christlichen Kreisen einheimische Vorurtheile, weil es im Parteiiinteresse schärfer sei und sicherer als irgend ein anderes, wenn es bei entschiedenem Christenthum von unserer Seite anerkennend ausfalle. Nur wenn man ein gutes Zeugniß bei denen draußen hat, kann man einwirken auf den äußeren Kreis der christlichen Gemeinschaft und besonders gelte das für den christlichen Prediger, der besonders für die draußen Stehenden da sei; der Mangel eines guten Zeugnisses von Seiten derer, die draußen stehen, ist etwas doppelt Gefährliches, weil er die Achtung der Gemeinde einbüßt, was ihn mit seinem Amte in Konflikt bringt. Man soll dies zu gewinnen suchen nicht durch ein sich Gleichstellen denen, die draußen stehen, sondern bei festem christlichem Bekenntniß durch Unterlassen alles dessen, was uns ein böses Zeugniß bei draußen Stehenden geben könnte, sowie dadurch daß wir unsere Tugend so bestimmt als möglich unter der Form allgemeinemenschlicher Tugend ausbilden. „Die Zweizüngigkeit“ meint er, zeige sich bei dem Prediger besonders in seiner Lehre und seinem Urtheil über Personen und richte in der Gemeinde Verwirrung an und unbeständiges Urtheil über Personen entziehe alles Vertrauen. Die Quelle der Zweizüngigkeit ist häufig Unsicherheit der eigenen Ueberzeugung und des Urtheils, welche wieder ihrerseits hervorgehe aus Menschenfurcht, Eitelkeit, Eigennutz, Selbstgefälligkeit, Leidenschaft, angeblicher Weltklugheit, Leidenschaftlichkeit, Mangel an Selbstbeherrschung des eigenen Eindrucks, falscher Friedensliebe, und unlauterer und weichlicher Scheu Anderen wehezuthun. Er nennt aber außerdem noch eine unwillkürliche Zweizüngigkeit. Es habe eine Durchdringung des Christlichen und Natürlichen begonnen, daß es schwer sei, im einzelnen Falle zu unterscheiden ob die Verbindung Durchdringung beider oder Trübung des Christlichen durch das Natürliche sei, die christliche Lebensbewegung halte sich entweder in dem abgeschlossenen Kreise ihrer Genossenschaft oder es fühlen sich Andere zu dem natürlichen Leben als dem wahren Schauplay ihres christlichen Lebens hingezogen. Endlich gewinnen auch Kunst, Wissenschaft, Staat an sich einen Zug zu dem Christlichen. Davon sei die Folge eine große Mannigfaltigkeit des christlichen Lebens, Verschiedenartigkeit neuer Gestalten, die bisher unbekannt gewesen seien. Da könne das Urtheil leicht schaukelnd werden, da könne oft eine wirkliche, oft eine scheinbare Unbeständigkeit und Ungleichheit desselben entstehen. Man könne da nicht mit einem bloßen Schiboleth durchfahren, an dem man jeden Einzelnen erkenne, wer in der geschichtlichen Entwicklung der Menschheit durch das

Christenthum stehe. Im Verkehr mit solchen, die alle Frömmigkeit nach dem in der Gemeinschaft aus früherer Zeit hergebrachtem Maßstabe abschätzen, entsteht für die Andern der Schein der Zweizüngigkeit. Er erkennt das Christliche in ihnen an, er hat mit ihnen Gemeinschaft: aber wenn er dann wieder in anderem Sinne urtheilt? Am leichtesten würde er noch durch längeres Zusammenleben sie von seiner Aufrichtigkeit überzeugen können; aber bei der Beweglichkeit, in die das Leben gekommen ist, dem Triebe sich persönlich, wenn auch nur flüchtig in Beziehung zu setzen, ist dieser Schein fast nicht zu vermeiden. Er führt als schlagendes Beispiel dafür Schleiermacher an. Grobe Zweizüngigkeit sei ja schon leicht zu vermeiden durch Hinwegräumung der Unklarheit der Ueberzeugung, unlauterer Gesinnung der Menschenfurcht und Menschengefälligkeit, der Unfähigkeit die augenblickliche Stimmung zu beherrschen; aber in Anschauung der unfreiwilligen Zweizüngigkeit meinte er, man solle sie, da sie nicht ganz zu vermeiden sei, in Geduld tragen; sie sei ein Kreuz, das zur Selbstverleugnung führe; es komme vor Allem darauf an, daß wir aufrichtig unseren Weg gehen, aber diesen mit allem Ernste, damit unser Leben unsere Aufrichtigkeit anschaulich mache. „Nur nicht so gethan, als wäre es eine leichte Sache, der Zweizüngigkeit zu entgehen — durch sogenannte christliche Entschiedenheit!“ Es möge genügen diese Beispiele angeführt zu haben. In ähnlicher Weise redet er von der rechten Art das Sinken der Achtung des geistlichen Standes zu beurtheilen, worin er ein theilweise erfreuliches Zeichen sieht, in so fern nicht mehr ausschließlich an die Geistlichen die christliche Bildung gebunden sei, theilweise die Mängel des geistlichen Standes selbst hervorkehrt in Leben und Lehre aber auch in der literarischen Bildung namentlich im Verhältniß zu den höheren Ständen (S. 119); ebenso von unserer Neigung über die näheren Pflichten die entfernten zu vergessen, ferner davon, wie sich der Geistliche an eine menschliche Ordnung soll binden lernen. „Wer regieren will, muß erst gehorchen lernen,“ S. 52, wie er sein Hauswesen ordnen, Freundschaft knüpfen soll (304, 159 f.). Noch besonders verdient hervorgehoben zu werden seine vielfach wiederkehrende Ermahnung zur Duldsamkeit, seine Ausführung, daß der gemischte Charakter der Kirche ein Zeichen ihrer Großartigkeit sei, daß sie, um zugleich das Produkt der ethischen Selbstthätigkeit zu sein, wie jeder weltgeschichtliche Faktor durch alle Bewegungen in der Weltgeschichte hindurch gehen müsse. „Wir wollen vorsichtig sein bei der Beurtheilung und Behandlung Anderer, daß wir nicht da Verkehrtheit zu sehen meinen, wo bloße Mannigfaltigkeit stattfindet, überhaupt das leidige Kritisiren dessen sein lassen, was uns fremd ist.“ Je edler unsere natürliche Organisation sei, desto mehr Durcheinanderkämpfen der mannigfaltigsten und heterogensten Tendenzen in uns. Eine solche Mischung und Gährung der christlichen und natürlichen Elemente solle uns auch an uns selbst nicht befremden wie an Andern, wenn nur dieses Durcheinanderkämpfen seinem Erfolg nach ein steter Sieg des Göttlichen über das Ungöttliche sei.“

Der vorwiegende Gesichtspunkt, welchen Rothe im Auge hat, ist überall die persönliche Frömmigkeit des Geistlichen; er betont weniger die technische, und besonders wissenschaftliche Bildung des Geistlichen. Zwar hat er auch diesen Punkt nicht ganz übergangen. Gleich die erste Rede handelt von der christlichen Gnosis und hebt hervor, daß es ebenso Bedürfnis sei, den christlichen Glaubensinhalt zu erkennen, wie ihn praktisch geltend zu machen, und daß dies gerade nothwendig

sei für den Geistlichen, daß die Gnosis erbaue, Einstimmigkeit und Klarheit dem Christen bringe. Er warnt davor (S. 4) zu phantasiren statt zu denken, vor der Eitelkeit, welche hindere, daß man sich unbedingt mit Selbstverleugnung der ganzen Macht des Gedankens überlasse. Ebenso hebt er S. 288 f. hervor, daß der Prediger müsse Rechenschaft ablegen können von seinem Glauben, was ihm ohne Wissenschaft nicht möglich sei; er müsse auch den begriffsmäßigen Ausdruck für seinen Glauben finden, er betont ferner, daß er die wissenschaftlichen Bedürfnisse auf die rechte Weise befriedigen solle „durch angestrengte Geistesarbeit am Kern, nicht durch Lectüre der ephemeren literarischen Erscheinungen — des Rohls der subalternen theologischen Scribenten“, ein vortreffliches Wort auch mit Bezug auf die ausgebreitete Lectüre der Kirchenzeitungen. Allein andererseits unterschätzt er doch den Werth der Wissenschaft für die Thätigkeit in der Gemeinde; er meint, sie soll sich nicht in die evangelische Verkündigung mischen, sie verlange ein Maß von Zeit, welches der gewissenhafte Prediger ihr nicht widmen könne, sie hindere an der nöthigen Popularität (S. 27. 290), erschwere das Treffen des Tones, den die Gemeinde verstehe. Er spricht geradezu aus: „er soll erst dann an seine Bücher gehen, wenn es für ihn in der Gemeinde Nichts mehr zu thun giebt“, ein Satz, der zeigt, daß er die Bedeutung der wissenschaftlichen Bildung gerade für das Wirken in der Gemeinde in der Predigt, aber auch im persönlichen Umgang sowie für die Achtung, in welcher der geistliche Stand steht, nicht genugsam zu schätzen scheint. Auch für den Aufenthalt in dem Seminar selbst empfiehlt er überwiegend die Bildung der persönlichen Frömmigkeit, obgleich er die Wissenschaft nicht beseitigt wissen will. (S. 290.) Es mag diese Zurückstellung der Wissenschaft, die ihm persönlich ja natürlich in keiner Weise zum Vorwurf gemacht werden kann, damit zusammenhängen, daß Rothe dem Predigerseminar, für dessen Mitglieder diese Reden gehalten sind, die Aufgabe zuwies, nach dem Universitätsstudium besonders der Pflege des religiösen Lebens in einer engeren dem Geräusch der Welt entzogenen Gemeinschaft obzuliegen. So wahr es nun ist, daß nur aus der Tiefe heraus und aus der Stille des Herzens das christliche Leben entspringt, so ist doch nicht in Abrede zu stellen, daß eine zu diesem Zwecke vereinigte Gemeinschaft großen Gefahren ausgesetzt ist, welche Rothe selbst so trefflich gezeichnet hat; es entsteht leicht ein einseitiges Gewichtlegen auf Frömmigkeits-Außerung, jene „conventionelle Frömmigkeit“, wenn Leute, die sich anfangs nicht kennen und den verschiedensten Richtungen angehören, sich auf einmal zu einer Gemeinschaft vereinigen sollen, welche als wesentlichen Zweck Pflege der Frömmigkeit haben soll (S. 31); und was noch gefährlicher ist, es entsteht leicht ein Richten über die, welche den so oder so bestimmten Formen sich nicht anschließen können. Bei dem kurzen Studium unserer Theologen scheint das Predigerseminar vielmehr vor Allem die Aufgabe zu haben, daß die Kandidaten, nachdem sie sich einen Ueberblick über die Theologie verschafft haben, sich eine eigene wissenschaftlich vermittelte Ueberzeugung in den prinzipiellen Fragen verschaffen und es lernen, ihre wissenschaftlichen Studien im Interesse der Gemeinden zu verwerthen. Gerade diese prinzipielle Vertiefung wird auch geeignet sein, zu dem Geist der Duldsamkeit zu führen, der nicht darauf aus ist, einer Partei die Herrschaft in der Kirche verschaffen zu wollen, sondern eine jede mit ihren besondern Gaben zu schätzen; auch in dieser Hinsicht soll ein Predigerseminar ein Abbild der Kirche sein, in welcher viele Individualitäten Platz finden sollen; es

soll hier gelernt werden, gegenseitige Duldsamkeit und Verträglichkeit zu üben. Doch diesen Gedanken würde Rothe selbst seine Zustimmung kaum versagen.

Abgesehen also von dem bezeichneten Mangel, daß Rothe nicht genugsam in diesen Reden den Werth der wissenschaftlichen und technischen Bildung für den Geistlichen betont, können wir uns nicht versagen, nochmals darauf aufmerksam zu machen, daß die feinen durchweg originellen, von hohem geistlichem Zartgefühl zeugenden Bemerkungen und Rathschläge, welche Rothe den künftigen Geistlichen hier ertheilt, der eingehendsten Berücksichtigung werth sind und den künftigen Meister im Gebiet der ethischen Wissenschaft ahnen lassen. Möchte der zweite Band, den der Herausgeber in Aussicht stellt, bald nachfolgen.

Dr. A. Dörner in Wittenberg.

Dr. Richard Rothe's Entwürfe zu Abendandachten über den ersten Brief Johannis, die Geschichte des Herrn, die Bergpredigt, Festtexte und andere Pastoraltexte. Herausgeg. v. E. Palmié. Wittenberg, Herm. Kölling 1877. SS. XIX u. 418.

Die vorliegenden Entwürfe des verstorbenen Rothe gehören wie die früher erschienene Sammlung (s. oben) zu den trefflichsten Bereicherungen, welche die homiletische Literatur in den letzten Jahren erfahren hat, und gebührt deshalb dem Herrn Herausgeber der wärmste Dank: wir möchten sie als Vademecum in den Händen aller unserer jungen Geistlichen erblicken; und es dünkt uns, daß auch Niemand zu alt ist, um nicht von diesem Meister noch recht viel lernen zu können. Die Meisterschaft und Originalität Rothe's als Prediger besteht in der seltenen Vereinigung eines eindringenden Scharfsinnes, mit welchem er alle Begriffe und ihre logischen Beziehungen im Texte bis ins feinste Geäder des Gedankens hinein analysirt, mit einem weiten Ueberblick über alle Seiten und Richtungen des christlichen Fühlens, Glaubens und Lebens, die gesunden wie die ungesunden. Dazu verräth sich überall ein tiefes Gemüthsleben, eine begeisterte Liebe für den Predigerberuf und ein demüthiger heiliger Ernst, der die ganze Größe der christlichen Aufgabe wohl versteht. Deshalb steht man bei diesem frischen aus der Fülle und Tiefe schöpfenden homiletischen Denken auch ganz außerhalb der hergebrachten Predigttopik. Niemals finden wir eine Scheu den Schäden und Irrthümern zu Leibe zu gehen und die Sonde in die Wunde zu legen; überall bewährt er die Weisung, daß das Gericht anfangen solle am Hause Gottes. Die Themata sind meist sachlich, die Eintheilung formell, ohne daß dies durchgehende Marier wäre. In der Allseitigkeit, mit welcher er den Text ergiebig macht, zeigt er eine ganz besondere, überraschende Fertigkeit, welche dem Ref. lebhaft die herrlichen Lehrstunden in's Gedächtniß zurückruft, da er (in Bonn 1849) zu den Füßen dieses Meisters der Predigtkunst saß. Darum kann es auch nicht ausbleiben, daß der sachliche Gehalt einen Reichthum von ethischer Erkenntniß darbietet, wie wenige Sammlungen, ja einen guten Theil vorzüglicher Pastorallehre. Die Reife christlicher Erfahrung überrascht um so mehr, wenn man bedenkt, daß der Verfasser damals im Beginn des vierten Jahrzehents seines Lebens stand. So hoffen wir denn, daß beide Theile dieser Entwürfe sich sowohl unter den Geistlichen wie unter

Nichtgeistlichen weit verbreiten möchten, in der Gewißheit, daß sie überall die Einsicht in das christliche Leben und Glauben bereichern und vertiefen werden.

Tübingen.

L. Diestel.

Wesen und Berechtigung des Methodismus. Von Johannes Jüngst, Pfarrer in Siegen. Gotha, Perthes, 1876. VI. u. 41 S.

Je mehr der Methodismus in unseren deutschen evangel. Gemeinden Eingang sucht und findet, desto notwendiger wird es für den Geistlichen sich mit Wesen und Geschichte desselben bekannt zu machen. Eine Frucht solcher Beschäftigung sehen wir in den mannfachen Schriften der letzten Jahre über den Methodismus, die praktische Geistliche zu Verfassern haben. Sicher eine der trefflichsten ist die vorliegende Schrift (aus einem Neuwieder Konferenzvortrag entstanden); ebenso maßvoll und gerecht im Urtheil, wie gründlich und reichhaltig in der Ausführung. Jüngst giebt zuerst eine Lebensskizze der Gründer des Methodismus (wobei S. 8 der Besuch Wesley's bei Zinzendorf irrthümlich in das Jahr 1735 statt 1738 verlegt wird; erst 1738 kehrte ja Wesley aus Amerika zurück, wie S. 7 richtig angegeben ist). Er macht besonders darauf aufmerksam, wie beide Brüder Wesley erst durch den Herrnhuter Böhler in London von ihrem pelagianisch gefärbten Heiligungstreiben abgebracht und durch Luther's Kommentare zur Gewißheit der göttlichen Vergebungsgnade geführt wurden. „Darum darf die methodistische Bewegung nie vergessen, daß die deutsche Reformation an ihrer Wiege gestanden hat.“

Uebrigens, hebt der Verf. hervor, blieb die „vollkommene Heiligung“ auch ferner das höchste Ziel Wesley's. Diesen Punkt hebt Jüngst in seiner nun folgenden Darstellung der methodistischen Lehre besonders einleuchtend hervor. Was er über den Bußkrampf, den Durchbruch zum Bewußtsein der Vergebungsgnade ff. sagt, ist korrekt und anschaulich, doch geht es mehr im Geleise der übrigen Darstellungen. Dagegen ist ihm entschieden eigenthümlich die Beleuchtung der Wesley'schen Lehre von der Heiligung und christlichen Vollkommenheit S. 22—27; hier zeigt er durch Stellen aus John Wesley's Predigten, wie diesem „die mit der Wiedergeburt begonnene stufenweise Heiligung nichts anderes ist als eine Wartezeit auf die völlige Heiligung, die (meist) plötzlich geschieht, und auf ein Zeugniß des heiligen Geistes, welches diese so klar wie die Rechtfertigung bezeugt.“ Es ist klar, daß die Lehre, welche Pearsall Smith als eine neue Offenbarung uns bringen wollte, eben nichts anderes war als diese genuin methodistische Lehre. Es trat uns eben in Pearsall Smith dieser zweite enthusiastische Pol des Methodismus, den wir vorher über dem anderen Pol der Buß- und Rechtfertigungslehre etwas übersehen hatten, zum ersten Mal frappant entgegen. Auch die weitere, an Antinomismus streifende Lehre P. Smith's, wornach nach dem Heiligungsakt keine eigentlichen Sünden, sondern nur noch Mängel („Schatten“ sagte Smith) dem Christen anhaften, die ihn momentan wieder auf die bloße (!) Rechtfertigungsstufe herabstoßen können und die besonders durch Gebetsascese zu überwinden sind, — auch diese Lehre ist altmethodistisch (S. 25. 26). Mit Recht findet Jüngst hier einen halb antinomistischen, halb katholischen Zug des Methodismus, worauf auch schon Schneckenburger hinweist, Sekten 136 ff.

Wenn er übrigens (S. 22) in dieser Vollkommenheitslehre eine „Selbstkorrektur des Methodismus“ findet, sofern dieser die objektive Seite der Rechtfertigung vernachlässige und dann die bloß gefühlsmäßige Gewißheit von der göttlichen Gnade gleichsam durch die Forderung vollkommener Heiligkeit zu ergänzen, zu konsolidiren suche, so können wir ihm hierin nicht Recht geben. Der Methodismus vernachlässigt jene objektive Seite nicht, er faßt bei der Wiedergeburt den göttlichen actus forensis scharf ins Auge, aber er faßt ihn eben so äußerlich, so bloß forensisch, so ethisch unvermittelt, daß er eine unwandelnde Wirkung auf den Menschen nicht üben kann, und nun für die ethische Neugestaltung des Menschen ein zweiter besonderer Akt göttlicher Gnade postulirt werden muß. Jenen Mangel in der Fassung des actus forensis theilt der Methodismus mit dem lutherischen, überhaupt wohl reformatorischen Christenthum; er fühlte, das müssen wir ihm zugestehen, denselben als einen fürs ethische Gebiet bedenklichen; aber die Korrektur, die er nun durch Koordinirung des Heiligungsaktes anbrachte, war ganz unglücklich: es war damit nur wieder ein äußerlich forensischer Akt postulirt, und zwar in dem Gebiet, in dem ein solcher psychologisch ganz unmöglich, ja sinnlos ist, im ethischen. Die Korrektur wird ja vielmehr darin bestehen müssen, daß schon der göttliche Rechtfertigungsakt seines rein äußerlichen, forensischen Charakters entkleidet und ihm eine ethisch umwandelnde Potenz einverleibt wird.

Eingehend und anschaulich ist endlich der 3. Theil der Schrift, der die methodistische Verfassung schildert und deren geistlich-aristokratischen, ja hierarchischen Zug hervorhebt. Von den Reisepredigern sagt Verf. S. 35: „dieses allezeit schlagfertige, stets wandernde Heer, ohne Heimath, seinen Oberen unbedingt gehorsam, durch strenge Regel gebunden, bietet überraschende Aehnlichkeit mit einem römischen Orden!“ Ganz richtig! Hier und da fühlt man sich versucht, an den Jesuitenorden zu denken.

In seinem Schlußwort giebt der Verf. dem Methodismus seine kirchengeschichtliche Aufgabe und Bedeutung gerne zu, meint aber, in Deutschland sei die Mission, die der Meth. in England und Amerika hatte, durch den Pietismus erfüllt.

„Seine Arbeit in der evangel. Kirche Deutschlands wird nur insoweit kirchengeschichtliche Bedeutung erlangen, als die deutsch-evangelische Kirche ihre Pflicht versäumt“. In diesen Worten ist die beste Art, den Methodismus zu bekämpfen, die treue Pflichterfüllung, uns ernstlich vorgezeichnet. Das Schriftchen empfehlen wir nochmals angelegentlich.

Tübingen.

• Repetent Dr. Braun.

Der Methodismus und die evangelische Kirche Württembergs. Ein Wort zur Verständigung und Mahnung an Amtsbrüder und Gemeinden von Th. Geß, Diakonus in Heidenheim. Ludwigsburg, Ab. Neubert. 1877. 8. 58 SS.

Wenn gleich zunächst aus bloß lokalen Motiven hervorgegangen und auf engere Kreise berechnet (der Verf. fühlte sich zunächst innerhalb seiner eigenen Gemeinde gedrungen ein offenes Wort über den Methodismus und methodistische Umtriebe zu reden und hatte später auf einer Diöcesensynode über das rechte Verhalten der Geistlichen und Kirchenältesten gegenüber der in der evang. Kirche

Württembergs immer weiter sich ausbreitenden methodistischen Propaganda einen Bericht zu erstatten): so verdient dieses Schriftchen dennoch — oder vielmehr eben deswegen, als ein nicht willkürlich entstandenes literarisches Produkt, sondern ein durch einen offenen Nothstand der Kirche dem Herzen eines redlichen Dieners derselben abgedrungenes Zeugniß, auch in weiteren Kreisen bekannt und beherzigt zu werden, zumal da es mit eben so viel Ruhe und Milde wie Klarheit und Entschiedenheit über die fragliche religiöse Erscheinung und die daran sich knüpfenden praktischen Fragen sich ausspricht. Im Thatsächlichen meist an frühere Darstellungen, insbesondere an das Schriftchen von R. Strebel, die Methodisten in ihrer Heimath und in der Fremde, sich anschließend, wirft der Verf. zuerst einen Rückblick auf die Geschichte der Entstehung und Ausbreitung des Methodismus, mit besonderer Rücksicht auf Württemberg, und unterzieht sodann einerseits die Stellung des M. zur Landeskirche, andererseits die methodistische Praxis selbst einer näheren Betrachtung, um schließlich die Frage zu beantworten, wie Geistliche und Kirchenälteste sich der methodistischen Wirksamkeit gegenüber zu verhalten haben — Je mehr gerade in neuester Zeit das exotische Schmarohergewächs des Methodismus in Deutschland sich ausbreitet, desto mehr verdient Alles dasjenige Beachtung, was zur Diagnose, Prophylaxe oder Therapie der dadurch verursachten oder dabei konkurirenden Krankheitserscheinungen dienen kann.

W a g e n m a n n.

1 Petri 3, 17 ff. und die Höllenfahrt Jesu Christi.

Von

Paul Knapp,

Pfarrer in Bergenweiler (Württemberg).

Von Alexander Schweizer, dem verdienten Schüler Schleiermacher's, ist schon im Jahre 1868 eine interessante Schrift erschienen unter dem Titel: „Hinabgefahren zur Hölle“ als Mythos ohne biblische Begründung durch Auslegung der Stelle 1 Petri 3, 17—22 nachgewiesen. Mit der in dieser Schrift entwickelten, manches Neue darbietenden Erklärung der genannten Stelle möchten die folgenden Zeilen sich auseinandersetzen.

Die reformirte Kirche des Kantons Zürich bewegte in den sechziger Jahren ein heftiger Kampf. Man stritt für und wider die Einführung einer neuen Liturgie, welche die Umgehung der adoratio Christi und den Nichtgebrauch des apostolischen Grundbekenntnisses bei der Taufe möglich machen sollte, doch so, daß der Altgläubige darin auch ein Taufformular mit dem Apostolicum fände, und der orthodoxe Geistliche seine Gottesdienste an der Hand der „zweispurigen“ Liturgie auch mit einer Anbetung Christi einleiten und beschließen könnte. In diesen Streit wollte der Züricher Professor und Kirchenrath mit seiner Schrift über die Höllenfahrt eingreifen. Wollte jedoch die gegenwärtige Abhandlung auf die kirchenpolitische Bedeutung der Schrift eingehen, so könnte ihr der Vorwurf, zu spät gekommen zu sein, nicht erspart bleiben. Das Recht, jetzt noch, fast ein Jahrzehnt nach ihrem Erscheinen, die Broschüre kritisch zu besprechen, beruht darauf, daß sie neben der kirchenpolitischen auch eine dogmatische Bedeutung hat. Sie selbst giebt sich in der Vorrede als eine Vorläuferin des zweiten Bandes der Glaubenslehre von Alexander Schweizer, und demgemäß nimmt auch die Glaubenslehre mehrfach Bezug auf sie. Im Uebrigen bezeichnet es die Schrift als ihre Aufgabe, an das altreformirte Veto gegen eine eigentliche Höllenfahrt zu erinnern, und

es durch einleuchtendere Auslegung der Petrusstelle, auf welche allein der Artikel noch gestützt werde, aus ihrem Zusammenhang — besser zu begründen. Sie behandelt ihren Gegenstand in vier Abschnitten. Der 1. ist überschrieben: Die schwierige dogmatische Auslegung; der 2.: Die Schwierigkeit des Textes; der 3.: Die Lösung der Aufgabe; der 4.: Berufung auf Vorgänger.

Wir werden uns zunächst mit den zwei mittleren Abschnitten beschäftigen, da es uns vor Allem um die Exegese der Stelle zu thun ist; und zwar werden wir zuerst Schweizers Ansicht objektiv darzustellen haben.

Schweizer sagt im 2. Abschnitt S. 14, in der Stelle 1. Petri 3, 17 — 22 stehe, wie man auch auslegen möge, eine Reihe von Singularitäten oder sonst im neuen Testamente unerhörten Vorstellungen. Man müsse aber diese Reihe bedeutend verlängern, wenn man bei der gegenwärtig herrschenden Auslegung der Stelle bleibe, wonach ein wirkliches Hinabsteigen Christi in den Hades darin gelehrt wäre.

Er führt uns nun die Singularitäten des Textes vor.

Unerhört sei es, daß Abgeschiedene oder Todte *πνευματα* genannt werden. Die nach Hebr. 12, 23 bei Gott versammelten „Geister der vollendeten Gerechten“ beweisen Nichts. Sie geben kein Recht, unerlöst Abgeschiedene ebenfalls und ohne Weiteres *πνευματα* zu nennen. Noch weniger helfen die Geister der Propheten Apoc. 22, 6, und am allerwenigsten Luc. 24, 37, 39, daß der Auferstandene „ein Geist“ zu sein scheine und es doch nicht sei, da er Fleisch und Wein habe.

Noch unerhörter sei der Ausdruck „Geister im Kerker“. Nirgends im Neuen Testament seien die Seelen abgeschiedener Böser im Gefängniß. Apoc. 20, 7 sei freilich der Satan *ἐν φυλακῇ*, 2. Petri 2, 4 und Judas 6 werden die gefallenen Engel in Ketten der Finsterniß aufbewahrt zum Gerichtstag. Aber die Stelle in der Offenbarung sei apokalyptische Poesie, der 2. Brief Petri und der Judasbrief seien fast apokryphisch, und außerdem ließe sich vom Teufel und den bösen Engeln nicht auf die Seelen ungläubiger Menschen schließen. Man werde ja allerdings zugeben müssen, daß unsere Stelle von abgeschiedenen Geistern im Gefängnisse rede, aber angemerkt müsse werden, daß diese Vorstellung sonst unerhört sei im Neuen Testament. Dürften wir, sagt Schweizer, die Worte „Geister im Gefängniß“ als unechtes Einschleissel streichen, so wäre die ganze Stelle klar und verständlich. Weiter sei unerhört, daß Christus im Geist oder als Geist zu diesen Geistern gezogen sein solle.

Vollends aber sei allem, was das Neue Testament sonst lehre, der Gedanke zuwider, daß Christus dort gepredigt habe. Hätte Petrus an vorläufig verwahrte Fromme gedacht, so könnte von diesen nicht gesagt werden, sie seien im Kerker. Außerdem bezeichne die Stelle die, welche zur Zeit Noah's nicht glaubten, als die Adressaten der Predigt. Luthers und Calvin's Meinung, es seien in der Sündfluth Kinder und Einfältige, oder im letzten Moment noch Bußfertige mitvertilgt worden, und diesen habe die Predigt gegolten, sei eine bloße Ausflucht der Verlegenheit. Das Gericht könne Christus nicht gepredigt haben; dazu hätte er keine Höllenfahrt angetreten, und *κηρύσσειν* heiße offenbar: das Evangelium predigen. Eine Predigt des Evangeliums aber im Hades wäre nutzlos, da die im Hades Befindlichen unrettbar seien. Der reiche Mann (Luc. 16) sei offenbar rettungslos für immer in der Qual.

Die Schwierigkeiten beginnen übrigens schon V. 18 mit dem Ausdruck *θανάτωθεις μὲν σαρκί, ζωοποιήθεις δὲ πνεύματι*. Was das *ζωοποιήθεις τῷ πνεύματι* heißen solle? Meyer und de Wette beziehen es auf die Auferstehung. Aber der Gegensatz von Tod und Auferstehung könne nicht so ausgedrückt werden; wenngleich ein pneumatischer Leib aus dem Grabe hervorgehe, so werde doch in der Auferstehung nicht das *πνεῦμα* Christi, das nie gestorben war, sondern der Leib wieder lebendig gemacht. Zu der apostolischen Vorstellung von der Auferstehung passe die Phrase: *θανάτωθεις—πνεύματι* nicht, weil nach der letzteren Christus nach einer Seite seines Wesens getödtet, nach der andern lebendig gemacht worden sei. Manche wollen daher *ζωοποιεῖν* mit „lebendig erhalten“ übersetzen; allein das wäre eine Ausdrucksweise, für die sich irgend ein anderes Beispiel im Neuen Testament nicht aufreiben ließe. Jedoch die Worte: *θανάτωθεις μὲν σαρκί, ζωοποιήθεις δὲ πνεύματι* stehen einmal da, und es lasse sich auch schon verstehen, was der Apostel im Allgemeinen damit sagen wolle. Es sollen ja die Christen, was auch die Welt ihnen anthue, bedenken, daß Christus selbst zwar dem Fleische nach getödtet, gerade dadurch aber dem Geiste nach erst recht lebendig gemacht, belebt worden sei, womit also nicht die Auferweckung des Leibes bezeichnet werde, auf welche Petrus erst weiter unten zu sprechen komme, sondern das durchs Tödteten des irdischen Fleisches erst recht gesteigerte und erweitzerte Leben Christi nach dem Geiste, wie im Johannes-Evangelium, daher von einem Belebtenwerden nach dem Geiste wohl die Rede sein könne.

Nun folge aber erst die Hauptschwierigkeit in den Worten: *ἐν*

ὁ καὶ τοῖς ἐν γήλασι πνεύμασι πορευθεῖς ἐκήρυσεν u. s. f. Wie das Verhältniß dieser Stelle zum Vorhergehenden aufzufassen sei? Güder nehme an, Petrus werde durch die in B. 18 angeregten Gedanken zu einer kurzen Digression verleitet. Für die Vertheidiger des Dogmas von der Höllenfahrt wäre es aber eine Fatalität, zugestehen zu müssen, dasselbe ruhe auf dieser einzigen Stelle, die selbst nur ein Seitensprung des petrinischen Denkens sei. Eph. 4, 9 nämlich (die *κατωτέρα τῆς γῆς*) lasse selbst Güder als Beweis für die Höllenfahrt fallen, und Meyer weise diese ausdrücklich zurück. Jedoch für die Exegese bleibe diese dogmatische Fatalität natürlich ganz gleichgiltig. Aber auch exegetisch betrachtet sei die Stelle fremdartig im Zusammenhang des ganzen Abschnitts, wenn sie nämlich von der Höllenfahrt Christi handle. Wie kommt, fragt Schweizer, Petrus hier auf die Geister im Kerker zu sprechen, da er gar nicht an alle Verstorbenen denkt, sondern nur an die einstigen Zeitgenossen Noahs, und sein ganzes Interesse nicht ihrem jetzigen, sondern ihrem einstigen Existiren zuwendet? Man müsse vor allem den Zusammenhang, in dem die Stelle stehe, sich klar machen. Dieser zeige, daß es sich in der ganzen Stelle handle um die Ermahnung, Beleidigern Gutes zu thun und sie auch nicht zu fürchten, obgleich man von ihnen leiden müsse. Diese Ermahnung solle unterstützt werden durch das von Christus gegebene Vorbild. Was Christus geleistet habe vorbildlicher Weise, werde in zweifachem Beispiele vorgeführt, theils im Kreuzestod, theils in jenem fraglichen Predigen vor dem noachitischen Geschlechte. Das Beispiel vom Kreuzestod passe sehr deutlich in den Zusammenhang; an dieses knüpfe Petrus offenbar ein zweites, welches nicht minder zeigen solle, wie Christus Unwürdigen seine rettenwollende Liebe erwiesen habe. Auf diese Weise werde die Annahme einer Digression vermieden, zu welcher man nur greifen dürfe, wenn jede passende Auslegung sonst unmöglich wäre.

Wenn die Worte von den Geistern im Gefängniß ein Beispiel der Sünderliebe unseres Heilandes anführen sollen, so könnte man in ihnen die Höllenfahrt nur dann finden, wenn Petrus andeuten würde, wie Christus in der Höllenfahrt Unwürdige gerettet habe. Ein triumphirender, beinahe schadenfroher Zug durch die Hölle passe also jedenfalls nicht. Eine Hadesfahrt dagegen mit liebender Rettungsabsicht könnte im Zusammenhang unseres Textes passend oder wenigstens erträglich sein. Es frage sich nur, ob dieser Sinn beim Wortlaut des Textes möglich sei.

Wo aber sonst der Ausdruck *φυλακή* verwendet werde in gleicher Meinung wie hier, bedeuete er einen Aufbewahrungsort für unrettbare Wesen. Wir haben also kein Recht, hier eine Ausnahme zu statuiren, namentlich da unsere Stelle keine Spur von einer Rettung der Geister im Gefängnisse zeige. Während Petrus beim Vorbild des Kreuzestodes die erreichte Rettung Vieler hervorhebe, gebe er nicht die leiseste Andeutung von der Errettung irgend eines der Geister im Gefängniß, sage überhaupt nichts von ihrem Verhalten zur Predigt Christi, während er bei ihrem einstigen Erdenleben sehr verweile und sogar die damals geretteten acht Seelen zähle, obgleich Christus mit deren Rettung nichts zu thun hätte.

Entweder also spreche Petrus hier gar nicht von einer Höllenfahrt und Predigt in der Geisterwelt, oder er sei ganz aus seinem Gedanken hinausverirrt.

Das führe zu der Aufgabe, die Stelle, die einmal höllenfahrtlich ausgelegt im Zusammenhang keinen Sinn habe, ohne Höllenfahrt auszulegen; eine Aufgabe, welche der 3. Abschnitt der Schweizer'schen Schrift zu lösen sucht.

Man müsse dabei die Schwierigkeiten auf sich beruhen lassen, die bei jeder Auslegung dieselben seien. Die *πνευμαία ἐν φυλακῇ* gebe es einmal nach Petrus.

Ferner sei es wunderlich, aber wahr, daß Petrus vom rettenden Kreuzestode Christi aus auf die Noachiten zu sprechen komme. Nur könne dieser Uebergang einleuchtend begründet werden, wenn man beachte, daß in unserem Briefe sich alles dem Ende nähere und das Gericht bald seinen Anfang nehme. Dem nahen Weltuntergang unter von Christus angebotener Rettung, sagt Schweizer, mußte von selbst der Gedanke an den einstigen Untergang der Menschheit zu Noah's Zeiten als Parallele sich darbieten, wenn nämlich auch damals Christus im Geiste eine Rettung offenbarte. Die übliche Auslegung dagegen könne nicht erklären, warum plötzlich Petrus auf die Geister im Kerker komme und zwar gerade auf die noachitischen. Warum denn die andern Geister ausgeschlossen sein sollten?

Dagegen bleibe wiederum bei jeder Auslegung der Stil schwerfällig. Schwerfällig sei es, daß das zweite Beispiel der rettenden Liebe Christi nur relativisch mit *ἐν ᾧ* angefügt sei, allerdings mit einem *καί*, das auf das erste Beispiel zurückweise.

Ferner sei der zu *ἐκλήρωσε* gehörige Dativ ausgesponnen, in zwei Glieder zerlegt; *τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύμασι* sei das erste Glied;

ἀπειθησῶσι u. s. w. das zweite, so daß der zweite Dativ nähere Bestimmung des ersten, oder auch der erste nähere Bestimmung des zweiten vorherrschenden sein könne. Fasse man den ersten Dativ τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύμασι als den vorherrschenden, so sei zu übersetzen: hingegangen hat er gepredigt den Geistern im Kerker, nämlich denen, die einst in Noah's Tagen ungläubig gewesen sind, wofür freilich das Fehlen des Artikels vor ἀπειθησῶσι und der Participialaorist nicht günstig seien. Wenn dagegen der erste Dativ vom zweiten beherrscht werde, so sei zu übersetzen: er hat den Geistern im Gefängniß gepredigt, als sie einst ungläubig waren in den Tagen Noah's. Der Stil sei jedenfalls schwerfällig, wie man auch übersehe. Die Schwierigkeit des Aoristus rühre daher, daß das Präsens ἀπειθῶσι den Geisterzustand bezeichnen würde, hier aber Vergangenes gemeint sei.

Eine Reihe von Schwierigkeiten fallen dagegen nur der höllenfahrtlichen Auslegung zur Last und heben sich leicht, wenn man annehme, daß die Predigt Christi nicht zwischen seinem Tod und seiner Auferstehung, sondern in der noachitischen Zeit stattgefunden habe. Es sei z. B. eine Schwierigkeit für die Höllenfahrt gewesen, daß Christus sie im Geiste vorgenommen haben sollte. Luther habe dieses „Fahren im Geiste“ so unerträglich gefunden, daß er den ganzen Gottmenschen daraus machte, der auch mit seinem obwohl unterdessen gleichzeitig im Grabe liegenden Leib hingefahren sein müsse. Diese Schwierigkeit sei für die andere Auslegung nicht vorhanden, da Christus den Noachiten selbstverständlicher Weise nicht anders als „im Geiste hingegangen“ predigen konnte.

Nun aber sei die weitere Frage, wie Christus im Geiste zu Noah's Zeit gepredigt habe?

Augustin und Beza, auch Joh. Gerhard haben den Noah als denjenigen angesehen, durch welchen Christus gepredigt habe. Aber Noah sei im Texte kein Prediger der Gerechtigkeit. Dagegen verstehe Petrus unter dem Predigen Christi im Geiste das geduldige Zuwarten der göttlichen Langmuth.

So sehe Paulus Christum im Wasser gebenden Fels, als Führer durch die Wüste und in allen alttestamentlichen Offenbarungen, Johannes schildere den Logos vor seiner Fleischwerdung belebend und erleuchtend wirksam auf alle Menschen, welche in die Welt kommen, ja auch Petrus selbst habe ja vorher schon in den weissagenden Propheten den Geist Christi als das Wirkende bezeichnet.

Nun passe der Text in den Zusammenhang.

Das Predigen Christi gegenüber der noachitischen Menschheit bei ihren Vebzeiten sei das zweite Beispiel der Unwürdigen erzeugten rettenden Liebe, sein Erfolg sei die Rettung der acht Seelen in die Arche hinein. Der Zusammenhang sei hier so klar, daß selbst Textkorrektur angezeigt wäre, wenn der Text diese Deutung nicht leiden wollte. Doch bei der anerkannten Schwerefälligkeit des Stils werde man auch ohne Textkorrektur auskommen können.

Das Schwierigste seien die *πνευματα* im Kerker. Aber es solle dargestellt werden, daß die Liebesoffenbarung recht Unwürdigen zu Theil geworden sei, und das werde dadurch anschaulich gemacht, daß gesagt werde, diejenigen welchen einst die Heilspredigt gegolten habe, seien nun anerkanntermaßen Geister im Kerker, Gerichtete und Verlorene zur Strafe für ihr einstmaliges ungläubiges Verhalten.

Bei dieser Erklärung sei ferner die Parallele zwischen der Archenrettung und der Taufe ganz klar. Die Archenrettung sei der Erfolg des Predigens Christi im Geiste, die Taufrettung der Erfolg der Thätigkeit des Auserstandenen und in den Himmel Gezogenen. Wie die Taufe rettender ist, als die Arche, so ist auch Christus als Auserstandener wirksamer, als einst Christus im Geiste.

Nun aber die weitere scheinbare Höllenfahrtstelle 1 Petri 4, 6. Diese steht ja in keiner so fatalen Umgebung, wie die erste. Da steht nichts von *πνευματα ἐν γυλακι*, nichts von der Arche, nichts von der Taufe, sondern es heißt ganz einfach: darum ist auch Todten das Evangelium gepredigt worden. Demnach, sagt Schweizer, scheine sich die Höllenfahrt einer zweiten biblischen Beweisstelle zu erfreuen.

Es sei aber klar, daß die zweite Stelle diesen Sinn nur haben könnte, wenn die erste ihn hätte.

Was der Apostel hier meine, sei so dunkel erschienen, daß Luther eine Textcorruption vermuthet habe. Jedenfalls heiße es nicht, daß jetzt noch den Todten gepredigt werde, sondern daß ihnen gepredigt worden sei. Ferner aber entspreche dem Ausdruck *θανάτωθεις μὲν σαρκί, ζωοποιηθεὶς δὲ τῷ πνεύματι* (3, 18) in der zweiten Stelle das *ἐνὰ χριστῷ μὲν κατὰ ἁρθρολογίαν σαρκί, ζῶσι δὲ κατὰ θεὸν πνεύματι*. Wie nun Jenes vom noch lebenden Christus ausgesagt sei, der nur als Lebender am Fleische getödtet und am Geiste belebt werden konnte, so müssen, die jetzt todt sind, im noch lebenden Zustande die evangelische Predigt vernommen haben, wenn diese ja bezweckt habe, daß dieselben in einer Analogie mit Christus

gerichtet sein mögen nach Menschen Weise am Fleische, dagegen aber leben mögen nach Gottes Weise am Geiste. Wäre den schon Todten gepredigt worden, so hätten sie dem Gegensatz von Fleisch und Geist nicht mehr unterliegen können.

Es werde hier nur Allgemeines von den bis jetzt Todten ausgesagt, was oben bloß von den einst in der Fluth Vertilgten speciell gesagt wurde, daß ihnen, als sie lebten und Heil erlangen konnten, Evangelium sei gepredigt worden. Der Apostel wolle erklären, daß Todte so gut wie Lebende vom einst wiederkommenden Christus können gerichtet werden, weil nämlich auch ihnen das Evangelium nicht unbekannt geblieben ist, somit auch sie nach ihrem Glauben und Unglauben gerichtet werden können. Das Gericht am Ende der Tage setze übrigens voraus, daß die Zustände der Verstorbenen vorher noch keine definitiven seien; indeß könne dasselbe doch auch bloß die Bestimmung haben, vor aller Welt darzuthun, wie jene schon vorher gerichtet seien. Habe die Dogmatik dieses nie klar gemacht, so könne auch Petrus diese Schwierigkeit übersehen haben. Zu fragen überlasse der Apostel jeder Auslegung, aber näher liege es, an Vagabundanten zu denken, als an einen dem Neuen Testament fast ganz fremden Christus im Hades, der in den Stunden von Charfreitag Abend bis Ostersonntag früh in die Unterwelt gefahren sei, um den Todten das Evangelium zu verkündigen, wovon überdies die seither Gestorbenen Nichts hätten, wenn man nicht mit Güder aus Christi Predigen in der Unterwelt eine bleibend gestiftete unterirdische Kirche machen will, die auf alle seither Gestorbenen wirke, oder den Hingang Christi in den Hades sich immer erneuern lasse. Statt ein solches stets zu erneuerndes Hingehen und Predigen Christi für die Todtenwelt zu erdichten, wäre es besser anzunehmen, daß unter den Todten die von Allen einst im Leben erfahrene barmherzige Gottesoffenbarung wieder aufsteigen und wirken könne.

Was ist nun von dieser Auslegung der zwei Stellen 1 Petri 3 und 4 zu halten?

Vor allem müssen wir anerkennen, daß in der Stelle 1 Petri 3 der schönste Parallelismus herrschen würde, wenn Schweizer's Auslegung sprachlich angienge. Er sagt, unsere Stelle wolle die Ermahnung, Beleidigern Gutes zu thun und sie auch nicht zu fürchten, durch das von Christus gegebene Vorbild unterstützen. Christus habe auch Ungerechten, obgleich sie solche Liebe und Gutthat nicht verdienen, dennoch seine segnende und retten wollende Liebe erwiesen:

1) habe er einmal um Sünden willen gelitten, als Gerechter für Ungerechte, auf daß er uns zu Gott führte, getödtet zwar fleischlicher Weise, lebendig gemacht aber geistiger Weise;

2) habe er den jetzt im Kerker befindlichen Geistern gepredigt, als sie einst sich ungläubig erzeigten, da Gottes Langmuth zuwartete in Noah's Tagen, während des Baues der Arche. Ebenso schön entspricht der Erfolg der einen Erweisung der rettenden Liebe Christi dem Erfolg der andern. Damals bei der Sündfluth wurden jene acht Seelen gerettet, in Folge des Todes Christi und seiner gleichzeitigen Belebung werden wir gerettet.

Weiterer Parallelismus: Damals war die Arche das Rettungsmittel, jetzt die Taufe.

Endlich: Die Taufe ist darum ein umfassenderes Rettungsmittel als die Arche, weil sie rettend gemacht wird nicht bloß von Christus im Geiste, sondern durch die Auferstehung Jesu Christi, der zur Rechten Gottes ist, gezogen in den Himmel, in dem die Engel und Gewalten ihm unterworfen sind. Wie die Taufe rettender ist als die Arche, so ist Christus als Auferstandener wirksamer als einst Christus im Geiste, da nun erst alle Mächte, die uns feindlich waren (?), ihm unterworfen sind.

Wir sehen nun von den wichtigen Fragen, ob das Warten der göttlichen Langmuth zu Noah's Zeit überhaupt ein *χιρνοσσειν* Christi genannt, sodann ob im Bejahungsfalle die zu Noah's Zeit geschehene Langmuthsoffenbarung mit dem *χιρνοσσειν* Christi B. 19 identisch genommen werden könne, zunächst völlig ab, und fragen nur: Läßt sich der von Schweizer hergestellte Parallelismus mit allen seinen Gliedern im Texte nachweisen?

Unbestreitbar ist, daß die Archenrettung und die Rettung durch die Taufe vom Apostel parallelisirt werden. Dies beweist am schlagendsten der Ausdruck *σωτηριον*; ferner das *διασωθησαν* am Ende des 20., das *σωζει* am Anfang des 21. Verses; endlich das *και ημεις* am Anfang des 21. Verses, das voraussetzt, daß den acht Seelen etwas Aehnliches widerfahren ist, wie den *ημεις*. Ebenso ist unverkennbar, daß die beiden „*λογερθεις*“ B. 19 und 23 einander entsprechen. Davon aber, daß die Taufe ein umfassenderes Rettungsmittel sei als die Arche, steht im Texte Nichts. Thatsache ist es ja natürlich, daß durch die Taufe mehr als nur acht Seelen gerettet werden. Aber Petrus vergleicht in unserer Stelle die Archenrettung und die Taufrettung unter diesem Gesichtspunkte nicht miteinander.

Oder in welchen Worten sollte diese Vergleichung liegen? Etwa in dem Passus: οὐ σαρκος—εἰς Θεον (B. 21)? Würden hier Taufe und Arche mit einander verglichen, so ergebe sich der Gedanke, daß die Taufrettung eine Rettung höherer Art sei als die Archenrettung; es würde also ein qualitativer, nicht aber ein quantitativer Unterschied des Erfolgs der beiden Rettungen bezeichnet. Aber die Worte: οὐ σαρκος ἀποθεσις ὄντων lassen sich gar nicht auf das den Noachiten Widerfahrene beziehen. Offenbar wird vielmehr hier die Taufe mit anderen Waschungen verglichen. Oder sollte die Vergleichung der Arche und der Taufe hinsichtlich der Zahl der durch jedes der beiden Gnadenmittel Geretteten durch die Worte ὀλίγοι τουτέστιν ὀκτώ angedeutet sein? Dann müßte hervorgehoben sein, daß ἡμεῖς, die durch die Taufe gerettet werden, πολλοὶ seien. Ebenso gut könnte man sagen, Petrus habe andeuten wollen: wie damals in Noah's Tagen Wenige gerettet worden seien, so sei auch die Zahl derer klein, welchen die Taufe Rettung verschaffe. Aber Petrus hat wohl weder das Eine noch das Andere beabsichtigt. Man wird fragen, wozu dann die in der Arche geretteten Noachiten gezählt werden. Die natürlichste Antwort wird sein, es diene das zur Veranschaulichung der Gelegenheit, bei welcher die ἀπειθήσαντες (B. 20) nicht geglaubt haben. Die Wenigen, welche gerettet wurden zu Noah's Zeit, stehen dann allerdings auch den vielen Ungläubigen gegenüber, ohne daß ausdrücklich gesagt wäre, daß die Zahl der Letzteren groß gewesen sei. Aber da die acht Geretteten und die Ungläubigen mit einander die jedenfalls zahlreiche noachitische Menschheit ausmachen, so versteht sich von selbst, daß der eine Theil desto zahlreicher sein muß, je weniger Mitglieder der andere Theil zählt. Hier konnte also durch die Zählung der geretteten Noachiten angedeutet werden, daß dagegen Viele nicht geglaubt haben, ohne daß es nöthig gewesen wäre, Letzteres ausdrücklich auszusprechen. Dagegen folgt aus der kleinen Zahl der durch die Arche Geretteten nicht die um so größere Zahl der durch die Taufe Geretteten. Wollte also der Apostel in dem Leser den Gedanken hervorrufen: „durch die Arche Wenige, durch die Taufe Viele“ —, so mußte er diesen Gedanken deutlich aussprechen.

Ist nun von der Vergleichung zwischen der Arche und der Taufe hinsichtlich ihrer größeren oder geringeren Rettungskraft in unserer Stelle keine Spur vorhanden, so fällt eben damit auch die Vergleichung zwischen Christus im Geiste und Christus als Auferstandenem, wonach dieser wirksamer wäre als jener. Muß man die erste Ver-

gleichung aufgeben, so können auch die Worte δι' ἀναστασεως—καὶ δυνάμεων nicht mehr als Begründung des angeblichen Resultats der ersten Vergleichung, daß die Taufe rettender sei als die Arche, gesagt werden. Durch die Worte: δι' ἀναστασεως Ἰ. Χ. wird allerdings ein Kausalnexus zwischen der Auferstehung Jesu Christi und der Rettungskraft der Taufe statuirt; nur wird durch diese Worte nicht die Ursache dafür angegeben, daß die Taufe ein wirksameres Rettungsmittel sei als die Arche, sondern es wird mit ihnen nur die rettende Kraft der Taufe überhaupt begründet.

Und nun noch der Parallelismus der zwei Beispiele, in welchen, was Christus vorbildlich geleistet habe, uns vorgeführt werden soll. Das erste dieser Beispiele wäre das Leiden des Gerechten für die Ungerechten, das zweite die Predigt an die Sündfluthmenschheit. Daß dieser Parallelismus in der Satzbildung sich nicht ausdrückt, daß es kein grammatischer ist, weiß Schweizer natürlich wohl. Dagegen behauptet er einen logischen Parallelismus, indem er das Leiden des Gerechten für Ungerechte einerseits und die Predigt an die Zeitgenossen Noah's andererseits als zwei exempla einer Gattung faßt. Was soll der höhere Begriff sein, dem diese beiden Thaten Christi gleichmäßig subordinirt wären? Schweizer sagt, die Ermahnung, Beleidigern Gutes zu thun und sie auch nicht zu fürchten, obgleich man von ihnen leiden müsse, solle unterstützt werden durch das von Christus gegebene Vorbild.

Wenn Christus als λόγος ἀσάρκως der Sündfluthmenschheit gepredigt hat, hat er damit ein Exempel der Feindesliebe gegeben? Waren die Zeitgenossen Noah's Feinde und Beleidiger Christi? Im Text steht nichts davon. Auch bei Alexander Schweizer werden dem zweiten Beispiel zu lieb aus Feinden und Beleidigern unvermerkt Unwürdige, was doch ein viel weiterer und blässer Begriff ist. Man könnte etwa sagen, der Unglaube der Noachiten mache sie zu Feinden und Beleidigern Christi. Aber der Unglaube war ja erst der negative Erfolg der Predigt, ihr Konsequens, nicht ihr Antecedens, während bei der thätigen Feindesliebe die Feindschaft Voraussetzung des Wohlthuns ist. Also in den Worten des Petrus findet sich keine Spur, daß die Zeitgenossen Noah's Beleidiger Christi gewesen wären. Aber wir wollen einmal annehmen, daß Christus der Sündfluthmenschheit in jener Langmuthsoffenbarung Feindesliebe erwiesen habe. Dann liegt in jenem Exempel jedenfalls sehr wenig Ermunterndes für uns; denn jene Liebesoffenbarung hat ja gar keine Frucht ge-

tragen. Den acht geretteten Seelen gegenüber war Christi Liebe nicht Feindesliebe, und die Andern sind ja nun trotz aller Feindesliebe Christi unrettbar verlorene Geister im Gefängniß. Auch die Aufforderung, die Beleidiger nicht zu fürchten, läßt sich diesem Wohlthun Christi gegenüber von Feinden nicht entnehmen. Denn beim präexistenten Christus ist es selbstverständlich, daß er die Beleidiger nicht fürchtet; was können sie ihm anhaben? wir andere im Fleische wandelnde Menschen dagegen sind in einer von der seinigen grundverschiedenen Lage. Uns können die Feinde tödten. Also die angebliche Predigt Christi zu Noah's Zeit kann nicht als Beispiel der Feindesliebe gelten, das uns ermuntern sollte, Beleidigern Gutes zu thun und sie auch nicht zu fürchten.

Aber auch beim ersten Beispiel tritt der Gedanke gar nicht hervor, daß Christus Beleidigern Gutes gethan habe. Es heißt nur, er habe gelitten *περι ἁμαρτιῶν*, im Zusammenhang mit Sünden, als Gerechter für Ungerechte. Daß die Ungerechten gerade ihm Unrecht thaten, daß sie ihm sein Leiden zufügten, dieser Gedanke tritt nicht hervor. Auch hier werden also aus den Beleidigern bloße Unwürdige.

In den unmittelbar vorangehenden Versen übrigens ist nicht einmal vom Wohlthun zum Besten Unwürdiger die Rede, sondern bloß davon, daß man lieber als ein *ἀγαθοποιῶν*, denn als ein *κακοποιῶν* leiden solle. Wem das *ἀγαθοποιεῖν* der Geister zu Gute kommen solle, wird nicht gesagt. Ueberhaupt wird in einer Reihe von Versen vor unserer Stelle nur von *ἀγαθοποιεῖν*, *ἀγαθὴ ἀναστροφὴ*, *συνειδήσις ἀγαθὴ*, *δικαιοσύνη* ganz allgemein gehandelt. Ueber alle diese Verse zu V. 9 unseres Kapitels zurückzugehen, und von dorthier die Aufforderung zur Feindesliebe als den unsere Stelle beherrschenden Gedanken zu holen, ist durch Nichts gerechtfertigt. Offenbar kündigt das *ὅτι* am Anfang des 18. Verses die Begründung des unmittelbar vorher in fast sententiöser Form ausgesprochenen Gedankens an, daß es besser sei, als ein Wohlthuender, denn als ein Uebelthuender zu leiden. Dieser Satz wird V. 18 durch das Vorbild Christi, der auch als ein *ἀγαθοποιῶν* gelitten habe, begründet; sollte noch ein zweites Beispiel des vorbildlichen Thuns Christi folgen, so müßte es ein zweiter Fall sein, in welchem Christus als Gutes Thuender gelitten habe. Einen solchen nennt V. 19 nicht, er ist aber auch schon durch das *ἐπεὶ* V. 18 ausgeschlossen. War es also schon a priori unwahrscheinlich, daß Petrus das Erlösungswerk des fleischgewordenen Christus mit einer von tausend Offenbarungen des präexistenten

Christus zusammengejocht haben sollte, so hat es sich nun a posteriori erwiesen, daß wir in V. 18 und 19 nicht zwei koordinirte Beispiele des vorbildlichen Thuns Christi haben. Somit ist uns der von Schweizer statuirte Parallelismus in die Brüche gegangen, ehe wir uns irgend einließen auf die Frage, wann die Predigt Christi an die Sündfluthmenscheit stattgefunden habe.

Wir haben nun diese letzte Frage zu erwägen. Sie zerfällt uns, näher betrachtet, in drei Fragen:

1) hat zur Zeit Noah's ein *κηρυσσειν* stattgefunden?

2) könnte ein etwaiges *κηρυσσειν* in Noah's Tagen als eine Predigt Christi bezeichnet werden?

3) kann man das, was zu Noah's Zeit geschehen ist von Seiten Gottes, identisch nehmen mit der in V. 19 erwähnten Predigt Christi an die Geister im Gefängniß?

Ad. 1. Es wird nicht geleugnet werden können, daß zur Zeit Noah's ein *κηρυσσειν* stattgefunden hat. Das *ἀπειθεῖν*, das nach V. 20 zu Noah's Zeit geschah, setzt eine Offenbarung voraus, und es könnte uns nicht allzu sehr wundern, wenn diese mit dem Ausdruck *κηρυσσειν* bezeichnet würde. Worin hätte dann diese Predigt bestanden? Augustin, Beza, Gerhard und Andere dachten an Noah als Prediger. Dagegen ist Schweizer sehr eingenommen. Er sagt, in unserer Stelle stehe von einem predigenden Noah nichts. Das ist richtig. Aber jedenfalls liegt die Vorstellung, daß Noah gepredigt habe, an und für sich nahe. Wie sollte Noah seinen Zeitgenossen gegenüber nichts gesprochen haben von dem bevorstehenden Strafgericht! Wenn er aber auch den Mund nicht geöffnet hätte zur Predigt, so wäre sein Wandel und der vor den Augen seiner Zeitgenossen vorgehende Bau der Arche eine stumme und doch wohl vernehmliche Predigt gewesen. Außerdem zeigt die Stelle 2 Petri 2, 5, wo Noah ein *κηρὺς τῆς δικαιοσύνης* genannt wird, wenigstens so Viel, daß der Gedanke, Noah habe gepredigt, den ersten christlichen Jahrhunderten nicht fremd war. Schweizer wendet zwar ein, dort heiße er so in ganz anderer Abzweckung, als Grund seines Gerettetwerdens. Aber das thut Nichts zur Sache: wenn er ein Prediger der Gerechtigkeit war, so hat er die Gerechtigkeit gepredigt. Zur Noth könnte man erklären, Noah sei gerettet worden, damit er ein Herold der Gerechtigkeit sei für die zukünftigen Geschlechter. Aber näher liegt jedenfalls die Auffassung, es sei ihm Heil widerfahren, weil er ein Prediger der Gerechtigkeit seinen Zeitgenossen gegenüber war. Doch

das bleibt allerdings richtig: 1 Petri 3, 20 ist nicht ausdrücklich gesagt, daß Noah gepredigt habe.

Schweizer will die von dem ἀπειθεῖν vorausgesetzte Predigt in dem Warten der Langmuth Gottes zu Noah's Zeit erblicken. Dies sei das Neue an seiner Auslegung neben der gründlicheren Erörterung des Zusammenhangs. Aber daß die Predigt zu Noah's Zeit in dem langmüthigen Zuwarten Gottes bestanden habe, davon steht ebenso wenig wie von einem predigenden Noah, ausdrücklich Etwas im Text. Es wird nur gesagt, wann das ἀπειθεῖν stattgefunden habe, nämlich: als die Langmuth Gottes zuwartete; und dann wieder, wann die Langmuth Gottes zugewartet habe, nämlich: in den Tagen Noah's, da die Arche zubereitet wurde. Wollte also Petrus in V. 20 von einem κηρυσσεῖν reden, was wir als nicht unmöglich bezeichnet haben so wäre es doch, da einmal von ὅτε ἐξεδέχeto an nur Zeitbestimmungen für das ἀπειθεῖν folgen, uns selbst überlassen, darüber nachzudenken, worin jenes κηρυσσεῖν bestanden habe, und es müßte unverboden bleiben, den Noah als Vermittler der Predigt anzusehen. Das langmüthige Zuwarten allein ließe sich doch kaum als eine Predigt bezeichnen. Denn es ist ja zunächst nur etwas Negatives. Wie hätte jenes Geschlecht darin, daß Gott vorerst Nichts that, eine Predigt erkennen sollen? vollends ein κηρυσσεῖν, das stets ein solennes Ankündigen bedeutet? Wie könnte dem von niemand ausgelegten Zuwarten Gottes gegenüber von einem ἀπειθεῖν die Rede sein? Somit müßten wir uns, wenn Gottes zuwartende Langmuth die Zeitgenossen Noah's hätte zur Buße leiten sollen, doch wieder umsehen nach einer Auslegung dieses Zuwartens, ohne welche dasselbe der Sündfluthmenscheit gar nicht als ein Zuwarten erkennbar gewesen wäre. Als Ausleger des göttlichen Zuwartens aber bietet sich uns niemand anders als Noah dar. Allerdings hat Gott die Sündfluth vorhergesagt und dem Noah den Bau der Arche befohlen, aber von dem, was Gott zu Noah redete, hörten die Andern Nichts; was ihnen an Offenbarung zu Theil ward, war Alles durch Noah, dessen Reden und Thun, vermittelt. Je nachdem man nun den Noah zu den Adressaten jener der Sündfluth vorhergegangenen Predigt zählt oder nicht, wird man zu der Predigt selbst Alles rechnen, was Gott zu Noah geredet hat und was er durch Noah geredet und gethan hat, oder aber die Predigt einzig und allein in dem Reden und Thun des Noah erblicken. Man könnte etwa die Auslegung des langmüthigen Zuwartens nur in dem Bau der Arche suchen, aber einerseits bekäme

man so den Noah als Vermittler der Predigt doch nicht los, hat er doch die Arche gebaut; andererseits enthalten die Worte κατασκευαζομένης κιβωτου nur eine Zeitbestimmung, und es wäre daher unnatürlich, ihnen allein die Auslegung des göttlichen Zuwartens entnehmen und Noah's übriges Thun, sowie das Zeugniß seines Mundes ausschließen zu wollen. Jedoch haben wir so Viel gesehen, daß zu Noah's Zeit ein κηρυσσειν stattgefunden hat und also von dieser Seite der Annahme, Christus habe zu Noah's Zeit den Geistern im Gefängniß gepredigt, kein Hinderniß im Wege steht.

Ad. 2. Auch die zweite Frage, ob sich die Gottesoffenbarung zu Noah's Zeit als ein Predigen Christi bezeichnen ließe, werden wir nicht verneinen dürfen, da einmal thatsächlich alttestamentliche Offenbarungen von den Aposteln auf den präexistenten Christus zurückgeführt werden. Auch an dem πορευθεις dürften wir uns wohl nicht stoßen, sobald man uns zugäbe, jene Predigt Christi habe nicht in dem nackten, negativen Zuwarten Gottes, sondern in dem, was Gott zu Noah und durch Noah Positives redete und that, bestanden. Denn Jehovah fährt 1 Mos. 11 auch herab, daß er sähe die Stadt und den Thurm, den die Menschenkinder bauten. Wenn nun überhaupt alttestamentliche Gottesoffenbarungen Christo zugeschrieben werden, so dürften wir uns auch nicht wundern, wenn das Herniederfahren oder Hingehen, das von Gott im Zusammenhang mit Offenbarungen vorkommt, ebenfalls auf Christum übertragen würde.

Ad. 3. Wenn wir aber zugegeben haben, daß an sich das zur Zeit Noah's gegenüber der damaligen Menschheit von Seiten Gottes Geschehene ein Predigen Christi wohl genannt werden könnte, so ist damit die Frage noch nicht entschieden, ob nach grammatischen und logischen Regeln angenommen werden könne, daß wirklich Petrus unter der Predigt Christi an die Geister im Gefängniß nichts Anderes verstanden wissen wolle, als die der Sündfluth vorangegangene Offenbarung Gottes.

Schweizer sagt, vor der Sündfluth sei ebensowohl dem Noah als allen Uebrigen gepredigt worden. Das ließe sich, wie wir sahen, an und für sich wohl rechtfertigen. Aber müßte die B. 20 erwähnte, in Noah's Tagen geschehene Langmuthsoffenbarung auch auf Noah bezogen werden, so würde eben daraus der Identifikation des vor der Sündfluth Geschehenen mit der in B. 19 enthaltenen Predigt Christi eine nicht geringe Schwierigkeit entgegengewachsen. Denn die letztere wird nur auf die Geister im Gefängniß bezogen, zu welchen Noah

und die Seinen (ὁ γένος Νώε 2 Petri 2, 5) nicht gehören. Doch könnte dieses Hinderniß durch die Rückkehr zu der durch die Worte des 20. Verses nicht verbotenen Ansicht Augustins und seiner Nachfolger, daß an Noah als Vermittler der Predigt vor der Sündfluth zu denken sei, unschwer beseitigt werden. Aber nun zunächst V. 19 für sich allein! Kann die in diesem Vers besprochene Predigt Jesu Christi zu Noah's Zeit stattgefunden haben? Dann hätte Christus τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύμασι gepredigt, als sie noch ebensovwenig ἐν φυλακῇ als überhaupt πνεύματα waren. Petrus hätte in diesem Fall auch bei wenig schriftstellerischem Talent das Bedürfniß fühlen müssen, den Ausdruck zum Mindesten durch ein hinzugesetztes νυν klarer zu machen. Uebrigens auch so, wenn es hieße: τοῖς νυν ἐν φυλακῇ πνεύμασι, wäre der Ausdruck noch schief. Christus hätte ja gar nicht πνεύμασι gepredigt; und das νυν auch auf πνεύμασι zu beziehen, wäre hart. Wie leicht hätte Petrus sagen können: τοῖς νυν ἐν φυλακῇ οὖσιν; oder wenn ihm so der Ausdruck φυλακῇ nicht mehr deutlich genug gewesen wäre, so hätte er sagen können: τοῖς νυν ἐν τῷ ἁδῇ οὖσιν; oder wenn er die Verwerflichkeit der Reute recht drastisch hätte bezeichnen wollen, so wäre am Ende auch ein Ausdruck wie: τοῖς νυν ἐν τῷ ἁδῇ βασανιζόμενοις nicht jenseits seines schriftstellerischen Horizontes gelegen. Kann es uns Wunder nehmen, wenn manche Ausleger, die sich nicht entschließen konnten, in unserer Stelle eine Höllenfahrt Christi zugeben, in ihrer Verlegenheit zu dem Ausweg gegriffen haben, unter den Geistern im Gefängniß lebendige Menschen mit Fleisch und Blut zu verstehen, welche Gefangene der Sünde seien? Schweizer verwirft diesen Ausweg, muß aber zugeben, daß die Worte τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύμασι bei seiner Auslegung am Besten weggblieben. Gerade nach dieser Auslegung machen die genannten Worte unsere Stelle zu einem „wunderlichen Text und finstern Spruch“, zu Worten, die „denen eines Fanatikers gleichen“, welche Charakterisirung bei anderer Auslegung trotz Luther nicht zutrifft.

Wir haben weiter das Verhältniß des 19. Verses zum 20. zu erörtern, und zwar zunächst das Verhältniß der beiden Dative τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύμασιν einer- und ἀπειθησασιν andererseits. Schweizer sagt: Der Dativ, welcher bestimme, wem Christus gepredigt habe, sei formell ein ausgesponnener, in zwei Glieder zerlegter, so daß der zweite Dativ nähere Bestimmung des ersten sein, ebenso gut aber über den nur eine nähere Bestimmung gebenden ersten vorherrschen

könne. Es lasse sich also jeder dieser Dative dem andern unterordnen, indem man ihn relativisch dem andern als nähere Bestimmung beibringe. Wie? sollte man übersetzen können: er hat Ungläubigen gepredigt, welche Geister im Gefängniß sind? Der Dativ ἀπειθήσασι wird nähere Bestimmung des Dativs τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύμασι bleiben müssen und er bleibt dies nicht nur bei der höllenfahrtlichen Auslegung, sondern auch bei der entgegengesetzten Auffassung A. Schweizer's selbst. Er übersetzt das ἀπειθήσασι: als sie einst nicht glaubten. Wäre diese Uebersetzung richtig, so würde der Dativ ἀπειθήσασι allerdings nicht die Bestimmung der Adresse, an welche die Predigt gerichtet war, weiter fortspinnen, sondern zu der Adresse eine Zeitbestimmung fügen. Hierdurch würde das Band zwischen dem ersten und dem zweiten Dativ in Etwas gelockert, da der Zeitsatz: als sie einst ungläubig waren — magnetisch angezogen würde von dem Zeitwort ἐκηρυξεν. Lösen aber läßt sich jenes Band nicht, da der zweite Dativ jedenfalls etwas ausjagt, was die „πνεύματα ἐν φυλακῇ“ gethan haben. Die Worte „τα ἐν φυλακῇ πνεύματα“ enthalten jedenfalls den Hauptbegriff. Bei relativer Fassung des Particips ἀπειθήσασι wird durch diesen zweiten Dativ dem Allgemeinbegriff „Geister im Gefängniß“ eine differentia specifica, der einstige Unglaube, beigegeben, während bei temporeller Auffassung das ἀπειθήσασι aus der Geschichte der Geister im Gefängniß einen Zustand hervorhebt und die Zeit des Zustandes als die Zeit des κηρύσσειν bezeichnet. Daß die temporelle Auflösung des Participialdativs diesen nicht von der Vorherrschaft des ersten Dativs (τοῖς ἐν φ. πν.) emancipiren kann, drückt sich auch darin aus, daß der Zeitsatz: als sie nicht glaubten 2c., sein Subjekt von dem ersten Dativ entlehnen muß. Geht aber die Auflösung des ἀπειθήσασι in den Satz: als sie nicht glaubten — überhaupt an? Vor Allem hat sie logisch ihre Schwierigkeiten. Ist die Predigt Christi V. 19 identisch mit der göttlichen Langmuthsoffenbarung zu Noah's Zeit, so ist in dem ἀπειθήσασι der Erfolg der Predigt Christi ausgedrückt, da doch gewiß das ἀπειθεῖν der Sündfluthmenschheit die Antwort derselben auf Gottes Mahnungen, Warnungen, Drohungen war. Wer wird aber sagen: Christus predigte der noachitischen Menschheit, als einst die noachitische Menschheit seiner Predigt keinen Glauben schenkte? Wenn man sagt, Christus habe den Geistern im Gefängniß gepredigt, als sie einst nicht glaubten, wird nicht Jeder, der diese Worte hört, denken, der Unglaube habe die Predigt hervorgerufen, oder bloß zeitlich statt kausal ausge-

drückt: er sei der Predigt schon vorausgegangen; nicht aber: die Predigt sei zuerst gekommen und dann der Unglaube, der letztere sei der Erfolg oder Nichterfolg der Predigt gewesen? Diese logische Schwierigkeit treibt wohl von Hofmann, der ähnlich wie Schweizer auslegt, zu der Uebersetzung: ohne daß sie gehorsamten.

Hiegegen legt aber die Grammatik ein Veto ein. Das Participium Aoristi leidet kaum die Uebersetzung: als sie einst nicht glaubten, wonach das ἀπειθήσασι den Zustand bezeichnen würde, in welchem sich die „Geister im Gefängniß“ damals befanden, als die Predigt an sie ergieng, ein mit dem Factum der Predigt gleichzeitiger, dasselbe zeitlich unspannender Zustand, der besser durch das Participium des Präsens, beziehungsweise des Imperfects bezeichnet würde. Die Auflösung des Participialaorists mit „ohne daß sie gehorsamten“ aber ist grammatisch unmöglich. Außerdem würde die Zeitbestimmung ποτε, ὅτε ἐξεδέχeto u. zu dem ἀπειθήσασι nicht passen, wenn dasselbe so, wie Hofmann thut, zu übersetzen wäre. Das ἀπειθήσασι hänge als todes Glied am Satzgefüge herunter, und das angelehnte ποτε hätte keinen Halt mehr an ihm, müßte denselben vielmehr jenseits des ἀπειθήσασι bei dem ἐκίρυνξε suchen. Freilich auch gegen die Auflösung in einen Zeitsatz spricht der Umstand, daß von ἀπειθήσασι gleich wieder ein Zeitsatz abhängig ist (ὅτε ἐξεδέχeto).

Am Natürlichsten wird wohl das Verhältniß zwischen B. 19 und 20 so gefaßt werden, daß man sagt: das ἀπειθεῖν der ἀπειθήσαντες war der Erfolg der Langmuthspredigt in Noah's Tagen, aber die Voraussetzung (was nicht so viel ist als der Grund) der Predigt Christi gegenüber den Geistern im Gefängniß. Dafür spricht insbesondere auch das ποτε, ὅτε u. hinter ἀπειθήσασι. Das Letztere könnte recht wohl für sich allein etwas zeitlich hinter dem κηρυσσεῖν Zurückliegendes bezeichnen. Denn das Particip des Aorists steht ja auch als Particip des Plusquamperfects. Vollends aber wird das ἀπειθεῖν durch das ποτε-ὅτε u. hinter das κηρυσσεῖν zeitlich zurückgeschoben. Damit sind uns die Langmuthspredigt Gottes B. 20 und die Predigt Christi B. 19 als zwei verschiedene Dinge auseinandergefallen.

Wir gehen nun auf das Verhältniß des 19. Verses zum 18. Als wir den von Schweizer behaupteten, angeblich durch die ganze Stelle B. 17 ff. hindurchgehenden Parallelismus prüften, zeigte sich uns die Unmöglichkeit, das in B. 18 angeführte Leiden des Gerechten für die Ungerechten und die Predigt Christi an die Sündfluthmenschen

heit als zwei (parallele) Beispiele der rettenden Feindesliebe Christi aufzufassen. Aber ließe sich überhaupt annehmen, daß Petrus in dem von *τῷ πνεύματι* abhängigen Relativsatz: *ἐν ᾧ καὶ* u. s. w. auf etwas vor der Sündfluth Geschehenes zu sprechen komme?

Schweizer behauptet, die höllenfahrtliche Auslegung mache die ganze Stelle vom 19. bis zum 21. Vers zu einem Seitensprung petrinischen Denkens. Wir wollen sehen, ob seine Auslegung diesen Vorwurf vermeidet. Es bleibt jedenfalls auffallend, daß Petrus unter allen vor Christo Gestorbenen gerade die Noachiten als Adressaten der Predigt Christi bezeichnet. Da diese Schwierigkeit beide Auslegungen gemeinsam drückt, so sehen wir zunächst davon ab. Aber bei der höllenfahrtlichen Auslegung verläuft alles an dem Faden der Zeit, Tod, Höllenfahrt, Auferstehung u. s. w., während uns Schweizer's Auslegung die Antwort auf die Frage schuldet: Wie kommt es, daß Petrus vom Leiden und Sterben Christi aus auf eine um Jahrtausende rückwärts liegende Thätigkeit des Logos zurückgreift? B. 17 und 18 ist von den Leiden der Christen und vom Leiden Christi die Rede. Dabei wird der Zweck des Leidens Christi mit den Worten bezeichnet: *ἵνα ἡμᾶς προσαγάγῃ τῷ Θεῷ*. Wie kann der Apostel neben diese auf der Voraussetzung des Leidens Christi beruhende Heilsthätigkeit eine andere stellen, die mit diesem Leiden in gar keinem Zusammenhang steht? Sollte etwa das Wort *πνεύματι* (*ζωοποιθεὶς πνεύματι*) den Apostel bewogen haben, etwas vom *λογος ἄσαρκος* zu bringen, weil dieser auch ein Christus *ἐν πνεύματι* war? Es ist schon zweifelhaft, ob überhaupt der *λογος ἄσαρκος* ein Christus im Geiste heißen könnte. Christus wird er oft genannt, aber nirgends wird die Existenzweise Christi vor der Menschwerdung mit *ἐν πνεύματι* bezeichnet. Die Stelle 1 Petri 1, 11 ist keineswegs entscheidend. Wenn dort der Geist, der die Propheten inspirirt, *πνεῦμα Χριστοῦ* genannt wird, so ist das etwas ganz Anderes als ein Christus im Geiste. Da bezeichnet das *πνεῦμα* etwas Christo Angehörendes, nicht aber die Existenzweise Christi. Gesezt aber, der Logos vor seiner Menschwerdung könnte ein Christus im Geiste heißen, so hätte doch, da diese Bezeichnung jedenfalls keine häufige wäre, der Ausdruck *ζωοποιθεὶς τῷ πνεύματι* den Apostel schwerlich ganz unwillkürlich an den *λογος ἄσαρκος* erinnert und auf denselben zu reden gebracht. Ebenso wenig kann man sagen, der mit *ζωοποιθεὶς τῷ πνεύματι* bezeichnete Zustand Christi sei dem des noch nicht Mensch gewordenen Logos so

ähnlich, daß ersterer den letzteren unwillkürlich ins Gedächtniß rufe. Vielmehr sind beide Zustände so verschieden, daß es nicht möglich wäre, etwas von Christo vor seiner Menschwerdung Geschehenes mit *ἐν ᾧ καὶ* an den Ausdruck *ζωοποιήθεις δὲ τῷ πνεύματι* anzuknüpfen. Bei letzterem Ausdruck hat Petrus selbstverständlich den Zustand Christi nach dem Tode seines Fleisches im Auge. Man kann bloß fragen, ob nur der Zustand zwischen Tod und Auferstehung oder nur der Zustand nach der Auferstehung, oder überhaupt der Zustand des Herrn von seinem Sterben an, der dann das was vor und das was hinter die Auferstehung fällt, als Entwicklungsmomente unter sich begriffe, von dem Apostel gemeint sei. Schweizer denkt an den leiblosen Zustand Christi, und meint, der Unterschied zwischen dem abgeschiedenen Geiste Christi und zwischen dem *λογος ἄσαρκος* sei unwesentlich, während ihm (pag. 42) der Unterschied zwischen Christus vor und Christus nach der Auferstehung viel bedeutender scheint. Mit Unrecht. Denn Christus ist vor wie nach der Auferstehung ein menschliches Subjekt mit einer menschlichen Seele, der *λογος ἄσαρκος* ist nur göttliche Hypostase. Uebrigens geht es auch nicht an, den Ausdruck *ζωοποιήθεις τῷ πνεύματι* auf den Zustand Christi zwischen Tod und Auferstehung allein zu beziehen. Die Worte *θανάτωθεις μὲν σαρκί, ζωοποιήθεις δὲ τῷ πνεύματι* sagen aus, als was für Einer uns Christus zu Gott hinführe. - Thatsächlich nun, abgesehen von dem Ausdruck *ζωοποιήθεις τ. πν.*, thut Christus dies als der Auferstandene; vermittelt doch nach B. 21 die Taufe unsere Rettung, und die Taufe wiederum hat ihre rettende Kraft von der Auferstehung Jesu Christi her. Hätte Alexander Schweizer Recht, wäre in B. 19 von einer zu Noah's Zeit geschehenen Predigt die Rede, so stünde diese Handlung des noch nicht inkarnirten Logos neben einer Thätigkeit nicht des abgeschiedenen Geistes Christi, sondern des auferstandenen Christus. Um so weniger kann das Wort *πνεύματι* in dem Ausdrucke *ζωοποιήθεις τῷ πνεύματι* den Apostel veranlaßt haben, mit *ἐν ᾧ* nun eine Thätigkeit des noch nicht Mensch gewordenen Christus sich anschließen zu lassen. Eher könnte man fragen, ob nicht der ganze Ausdruck *θανάτωθεις—πνεύματι* der Absicht des Apostels, in B. 19 von einer Thätigkeit Christi zu reden, die er *ἐν πνεύματι* vollbracht habe, sein Dasein verdanke. So wenig nämlich geleugnet werden kann, daß das *προσάγειν τῷ θεῷ* eine Thätigkeit des Auferstandenen ist, ebenso wenig darf übersehen werden, daß der Ausdruck *ζωοποιήθεις τῷ πνεύματι* nicht einfach die Auferstehung bezeichnen kann, welche, wie Schweizer

mit Recht erinnert, als die Wiedervereinigung mit dem wenn auch pneumatisch gewordenen Leibe nicht wohl geradezu ein ζωοποιήθηται τ. πν. heißen könnte, um so mehr als die Uebersetzung: lebendig gemacht durch den Geist — durch den Parallelismus mit σαρκί verboten ist.

Auch die Uebersetzung: lebendig erhalten am Geist — läßt sich weder philologisch sicher begründen, noch paßt sie in den Zusammenhang, da nicht die theilweise Erhaltung dessen, was Christus vor seinem Tode hatte, sondern nur der Fortschritt vom Unvollkommenen zum Vollkommenen Christum in den Stand setzen konnte, uns zu Gott hinzuführen.

Schweizer wird daher Recht haben, wenn er die in Frage stehenden Worte so sagt: Christus selbst sei zwar nach dem Fleische getödtet, gerade dadurch aber nach dem Geiste erst recht belebt worden; durch das Tödten des Fleisches sei das Leben und Wirken Christi nach dem Geiste nun erst gesteigert und erweitert worden. Schweizer erinnert an das Johannesevangelium. Mit Recht. Dort wird auch der Tod Christi mit seiner Verklärung in unmittelbaren Zusammenhang gebracht. Dort wird auch das Erhöhetwerden im Doppelsinne gebraucht, so daß zugleich die Erhöhung ans Kreuz und die Erhöhung zur Rechten des Vaters damit gemeint ist.

Wenn aber das ζωοποιήθεις τ. πν. nicht identisch ist mit ἐγερθεις, so ist doch klar, daß der Apostel recht gut hätte sagen können: ἡμεῖς προσαγαγὴ τῷ θεῷ θανάτωθεις μὲν, ἐγερθεις δέ. Denn das προσαγεῖν τῷ θεῷ hat den Lebenden gegenüber erst der auferstandene Christus geübt. Warum heißt es nicht: θανάτωθεις μὲν, ἐγερθεις δέ? sondern θανάτωθεις μὲν σαρκί, ζωοποιήθεις δέ τῷ πνεύματι? Einmal weil Petrus gerade das θανατοῦσθαι σαρκί als das ζωοποιεῖσθαι vermittelnd, verursachend hinstellen will, während er nicht sagen könnte, das θανατοῦσθαι sei Ursache des ἐγείρεσθαι. Sodann weil er in dem mit ἐν ᾧ beginnenden Satze eine Thätigkeit Christi nennen will, die er ἐν πνεύματι ausgeübt habe. Ἐν πνεύματι aber war Christus nicht mehr, als er ἐγερθεις war. Also wie ἐγερθεις nicht identisch ist mit ζωοποιήθεις τ. πν., so auch nicht ἐν πνεύματι (ὧν), sondern ζωοποιήθεις ist er vor und nach der Auferstehung von seinem Tode an, ἐν πνεύματι nur zwischen Tod und Auferstehung, ἐγερθεις von seiner Auferstehung an. Bei höllenfahrtlicher Auslegung bildet also der Ausdruck ζωοποιήθεις τ. πν. ein Band zwischen dem προσαγεῖν τῷ θεῷ, das Christus als Auferstandener den Lebenden gegenüber vollzieht, und dem κληροῦσθαι, welches Christus im Geiste den abge-

schiedenen Geistern gegenüber geliebt hat. Beides sind Thätigkeiten des *ζωοποιήθεις τῷ πνεύματι*.

Welche Auslegung verdient also eher den Vorwurf, daß sie den Zusammenhang zerreiße und aus den Worten B. 19 ff. einen Seitensprung des Petrinischen Denkens mache, die höllenfahrtliche Auslegung, oder diejenige, welche ohne Annahme einer Höllenfahrt auskommen zu können meint? Wir stellen die Hauptpunkte noch einmal heraus.

1) Bei der höllenfahrtlichen Auffassung verbindet der Faden der Zeitfolge das im Hades Geschehene mit Christi Leiden und Sterben, bei der andern springt Petrus plötzlich ganz unmotivirt um Jahrtausende rückwärts, und zwar ohne jegliche Andeutung; denn das überdies tonlose *ποιε* nach *ἀπειθήσασι* käme doch sehr hintendrein.

2) Legt man höllenfahrtlich aus, so setzt sowohl das in B. 18 Christo zugeschriebene *προσάγειν*, als die Hadespredigt B. 19 das Leiden des Heilandes voraus (B. 18), das wiederum den Zusammenhang mit B. 17 herstellt, während die Sündfluthpredigt mit Christi Leiden Nichts zu thun hat.

3) Findet man die Höllenfahrt in der Stelle, so hat ferner das *κηρυσσέν* ebenso wie das *προσάγειν* das *ζωοποιεῖσθαι* zur Voraussetzung, und der Zustand, in welchem Christus zu Gott hinzuführt, einerseits, und der Zustand, in welchem er predigt, andererseits, sind mit einander verwandt als Entwicklungsstadien des Getödteten und Lebendiggemachten, während bei der andern Auslegung die Predigt Christi auch mit seinem *ζωοποιεῖσθαι* in keinerlei Zusammenhang stände, und die Anknüpfung der Rettungsoffenbarung des Logos an das aus dem ganzen Ausdruck *ζωοποιήθεις—πνεύματι* herausgerissene letztere Wort mit einem *ἐν ᾧ* als das Werk einer ziemlich oberflächlichen Ideenassociation erscheint.

Wir haben noch die Stelle B. 18—22 im Zusammenhang zu erklären, damit sich zeige, daß bei höllenfahrtlicher Auslegung die Worte des Petrus B. 19—22, wenn auch vielleicht einen Seitengang, so doch einen wohlbegründeten Seitengang darstellen.

Der 17. Vers sagt: es sei besser, Gutes thugend, wenn es Gottes Wille sei, zu leiden, als Böses thugend. Nun Vers 18: Denn auch Christus hat Einmal um Sünden willen gelitten, als Gerechter für Ungerechte, damit er uns Gott zuführete, getödtet zwar am Fleische, lebendig gemacht aber am Geiste. Der 18. Vers begründet die im 17. ausgesprochene Sentenz durch den Hinweis auf Christum, der auch als ein *ἀγαθοποιῶν* gelitten hat. Christus hat Einmal ge-

litten, darin kann man den Gedanken finden, daß das Leiden der Christen auch nur ein Einmaliges sei. Vom Leiden des κακοποιοῦ kann dies nicht gesagt werden. Insofern illustriert das ἄλαξ (V. 18) das κρείττον, mit welchem V. 17 beginnt. Ueberhaupt dient die ganze Darstellung dessen, was sich für Christus an sein Leiden angeschlossen, bis Vers 22 dem κρείττον in Vers 17 zur Bestätigung, wenn auch nicht nachgewiesen werden kann, daß Petrus die bewußte Absicht gehabt habe, in V. 18 ff. jenes κρείττον ausführlich zu betweisen, beziehungsweise daß er diese Absicht bis zum 22. Vers festgehalten habe. Diese Einschränkung muß gemacht werden: 1) weil dem Apostel der Hinweis darauf, daß Christus auch als ein ἀγαθοποιῶν gelitten habe, ohne alles Weitere zur Erhärtung des κρείττον (V. 17) genügen konnte, und 2) weil thatsächlich daraus, daß bei Christo das Leiden zur Verherrlichung geführt hat, nicht ausdrücklich ein Analogieschluß für das Leiden der Christen abgeleitet wird.

Alles was über die Absicht und den Erfolg des Leidens Christi für die Menschen, Lebendige oder Todte, gesagt wird, dient ferner zum Beweis dafür, daß er ἀγαθοποιῶν gelitten hat. Jedoch möchte ich wieder nicht behaupten, daß wir das, was Petrus von dem προσάγειν τῷ Θεῷ, von dem κηρύσσειν in der Unterwelt, von dem σωζειν V. 21 anführt, der bewußten Absicht des Apostels verdanken, den Beweis zu liefern, daß Christus als ein ἀγαθοποιῶν gelitten habe. Es steht gar Nichts im Wege, weshalb wir nicht annehmen könnten, Petrus habe, durch seinen bisherigen Gedankengang auf das Leiden Christi geführt, die Darstellung des Letzteren nach seiner Bedeutung und seinen Konsequenzen für Christum selbst und für uns bis auf einen gewissen Grad zum Selbstzweck werden lassen. „Leiden als ein Gutesthuender“, das ist ein allgemeiner unbestimmter Ausdruck. Sowie Petrus auf das Leiden Christi zu sprechen kommt, wird er bestimmter. Die einzelnen Züge des Bildes, das der Apostel vom Leiden Christi entwirft, mag der Prediger auch im Leiden der Christen auffuchen, soweit es geht. Der Exeget muß zufrieden sein, wenn als tertium comparationis zwischen dem Leiden der Christen und dem Leiden Christi nur das bleibt, daß dieser gleich jenen gelitten hat als ein ἀγαθοποιῶν. Mehr zu verlangen berechtigt ihn das καὶ vor Χριστῷ nicht. Es ist also nicht nöthig anzunehmen, daß Petrus bei den Ausdrücken ἄλαξ und περὶ ἁμαρτιῶν (V. 18) auf das V. 17 erwähnte Leiden der Christen zurückblende und sich dabei denke, das letztere sei auch ein Einmaliges und ein Leiden περὶ ἁμαρτιῶν.

Christus hat gelitten im Zusammenhang mit, in Beziehung auf Sünden; es handelte sich bei seinem Leiden um Sünden. Die Unbestimmtheit dieses Ausdrucks, der auf das Leiden des κακοποιων so gut paßt wie auf das des αγαθοποιων, ist wohl beabsichtigt und soll die Bestimmtheit des nächsten Ausdrucks: δικαιος ἐπερ ἀδικων um so mehr hervortreten lassen. Nun, in welcher Absicht hat Christus so gelitten? inwiefern für Ungerechte, zu ihrem Besten? Auf daß er uns zu Gott hinführte (vgl. προσαγωγή Röm. 5, 2). Wie konnte aber das Leiden Christi diesen Zweck erreichen, diese Absicht erfüllen? Indem Christus zwar getödtet war am Fleische, hinsichtlich des Fleisches, lebendig gemacht aber am Geiste, hinsichtlich des Geistes. Fleisch und Geist bezeichnen hier nicht einen ethischen Gegensatz, auch nicht zwei verschiedene ontologische Sphären (das Reich des Geistes und dasjenige des Fleisches), sondern (vgl. 1 Cor. 5, 5) die beiden Bestandtheile des menschlichen Wesens. Θανατωθεὶς μὲν τῷ σωματι, ζωοποιηθεὶς δὲ τῷ πνεύματι konnte der Apostel nicht sagen, weil sonst der Ausdruck den Zustand des Auferstandenen nicht unter sich begriffen hätte, während doch Christus das προσαγεῖν, dessen Voraussetzung die Worte von Θανατωθεὶς bis πνεύματι bezeichnen, als Auferstandener übt.

Nun schließt sich an das πνεύματι mit ἐν ᾧ die Erwähnung einer Thätigkeit Christi an, welche ebenfalls das Leiden und Sterben sowohl, als das ζωοποιεσθαι τῷ πνεύματι im Allgemeinen, nicht aber, wie das προσαγεῖν τῷ θεῷ, die Auferstehung voraussetzte: im Geiste hat er auch den Geistern im Gefängniß hingegangen gepredigt. Ἐν ᾧ, ἐν πνεύματι bezeichnet nicht die Art und Weise des πορευθῆναι oder des κηρυσσέν, sondern den Zustand Christi, in welchem er zu den Geistern gieng, um ihnen zu predigen. Er gieng hin als ein nach dem Geiste Lebendiggemachter, aber nicht als ein Auferwecker, sondern „im Geiste“. Wenn dies die Existenzform bezeichnet, in welcher er die Hadesfahrt vollbracht, so ist er als abgeschiedener Geist dorthin gegangen, als welcher er auch am Besten zu den πνεύματα paßte; doch freilich nicht als ein νεκρὸς ἀμνηστὸν κληρόν, sondern als ein ζωοποιηθεὶς τῷ πνεύματι. Dem πορευθεὶς entspricht dann das andere πορευθεὶς (V. 22) in dem Ausdruck πορευθεὶς εἰς οὐρανόν. Wir haben zugegeben, daß das πορευεσθαι, vom präexistirenden Christus ausgesagt, kein absolutes Unding wäre. Aber wie ganz anders entsprechen sich doch die beiden πορευθεὶς V. 19 und 21, wenn wiederum beide von dem Menschgewordenen, Gestorbenen, aber am Geiste

Lebendiggemachten ausgesagt sind, als wenn das Eine davon in gar keiner Beziehung zur Offenbarung im Fleische steht!

Das *καὶ* vor *τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύμασι* blickt zurück auf das *ἡμᾶς* vor *προσαγωγῇ*. Die *πνεύματα ἐν φυλακῇ* sind eine zweite Kategorie von *ἀδικοῖς*; von dem *ἐπὶ ἀδικῶν* sind auch sie nicht ausgeschlossen. Was an ihnen geschehen ist, steht in Analogie mit dem *προσαγεῖν*, das den Lebenden widerfährt. Wir haben also eine Hadesfahrt mit rettenwollender Predigt.

Ist es aber nicht höchst befremdlich und gegen allen neutestamentlichen Sprachgebrauch, daß die Seelen der ungerecht Verstorbenen Geister im Gefängniß heißen? Auch Schweizer behält die Geister im Gefängniß. Aber er meint, dieser Ausdruck drücke der ganzen Stelle den Stempel großer Sonderbarkeit auf. Und sei einmal diese Seltsamkeit nicht wegzubringen, so dürfe es uns auch nicht wundernehmen, wenn uns noch andere begegnen; so liege selbst der Gedanke an eine Textcorruption nicht allzu ferne. Wir wollen sehen, ob dieser Vorwurf an der Stelle haftet. Zuerst einige Worte über den Ausdruck *πνεύματα* als Bezeichnung für abgeschiedene Geister. Wenn Luc. 24, 37—39 die Jünger, als der Auferstandene zu ihnen hereintrat, zuerst meinten, sie sähen einen Geist, so dachten sie wohl auch an seinen abgeschiedenen Geist. Allerdings sagt Jesus nachher: ich bin es selber! und stellt damit sich selbst dem Geiste gegenüber. Aber könnte nicht Jemand sagen: es ist nicht mein Geist, ich bin es selber? Und doch wäre der Geist auch wieder er selbst, da ja zwischen dem noch nicht Gestorbenen und zwischen dem abgeschiedenen Geiste Continuität des Selbstbewußtseins stattfindet. Gerade daß das *ἐγώ* B. 39 noch durch *αὐτός* verstärkt ist, spricht dafür, daß Christus als Gegensatz nicht irgend welchen anderen Geist, sondern seinen Geist im Auge hat. Zugleich mag in den Worten der Gedanke liegen, daß zur vollen und ganzen Persönlichkeit (zum *αὐτός ἐγώ*) auch Leiblichkeit gehöre. Schweizer weist diese Instanz zurück, aber ohne sie zu widerlegen. Ebenso wenig hat er die Stelle Hebr. 12, 23 ihrer Beweisraft entkleidet. Dort ist von *πνεύματα δικαίων τετελειωμένων* die Rede. Diese sind nichts Anderes als abgeschiedene Seelen.

Schweizer wendet ein, wenn die abgeschiedenen Seelen der Gerechten *πνεύματα* heißen, so folge daraus nicht, daß auch die der Ungerechten so heißen können. Aber steht denn hier *πνεύματα* im ethischen, nicht vielmehr im metaphysischen Sinne? Sind denn jene himmlischen Geister erst durch ihre *τελειωσις πνεύματα* geworden,

nicht vielmehr durch ihren Tod? Das Ethische liegt in dem *δικαιῶν τετελειωμένων*, nicht in *πνεύματα*. Wie es gute und böse Engel gibt, die beide *πνεύματα* genannt werden trotz ihrer ethischen Differenz, so gibt es unter den abgeschiedenen Menschenggeistern *πνεύματα δικαίων* und *πνεύματα ἀδικίων*. Ist das Wort *ψυχή* die häufigere Bezeichnung für den abgeschiedenen Geist, so kann doch eigentlich von einem neutestamentlichen Sprachgebrauch in dieser Beziehung kaum die Rede sein, da überhaupt im neuen Testament abgeschiedene Geister oder Seelen selten erwähnt werden. Der Ausdruck *ψυχή* wird zur Bezeichnung dieses Begriffs auch nur dreimal gebraucht, Apoc. 6, 9; 20, 4; Acta 2, 31 (B. 27 u. 31 bilden nur Einen Fall, da B. 27 ein Citat und B. 31 die Auslegung ist). Diesen drei Stellen stehen deren zwei gegenüber, in welchen unstreitig Abgeschiedene mit dem Worte *πνεύματα* bezeichnet werden, nämlich unsere Stelle und Hebr. 12, 13. Ferner haben wir bei Luc. 24, 37 ff. zum Mindesten wahrscheinlich gefunden, daß hier *πνεῦμα* auch im Sinne von „abgeschiedener Geist“ stehe. Und dieser Stelle können wir noch eine weitere beifügen, die ebenfalls dafür spricht, daß die Bezeichnung der abgeschiedenen Seele als *πνεῦμα* der neutestamentlichen Sprache nicht fremd ist, nämlich Acta 23, 8. 9. Im 8. Vers heißt es: Die Sadducäer sagen, es sei keine Auferstehung, noch Engel, noch Geist. Hier kann man *πνεῦμα* nicht im Sinne einer unpersönlichen Kraft nehmen, sondern muß es persönlich fassen; denn erstens haben die Sadducäer den Geist als unpersönliche Kraft wohl nicht geleugnet, zweitens redet ja der Geist nach dem 9. Vers. Nach Vers 9 kann auch der Geist im Menschen oder im Leibe nicht gemeint sein. An den heiligen Geist können wir auch nicht denken. So bleibt wohl Nichts übrig, als unter *πνεῦμα* in beiden Versen den abgeschiedenen Menschenggeist zu verstehen, sei es nun, daß diesem der Name *πνεῦμα* im Unterschied von den Engeln allein zugeeignet wird, sei es, daß zu verstehen, wenn auch nicht zu übersetzen ist: weder ein Engel, noch überhaupt ein Geist. Dann wäre bloß gesagt, daß unter den Begriff *πνεῦμα* noch andere Wesen als die Engel fallen; diese anderen Wesen, welche nicht *ἄγγελοι*, aber doch auch *πνεύματα* wären, müßten aber eben doch nichts Anderes als die abgeschiedenen Seelen sein.

Stände 1 Petri 3, 19 statt *πνεύμασι* vielmehr *ψυχαίς* und bliebe alles Andere sich gleich, so würde mit Berufung auf die *ψυχαί* B. 20 nicht ohne Schein des Rechtes behauptet, auch B. 19 seien Seelen im Leibe gemeint, und unter der *γυλακή* sei das Sündengefängniß

zu verstehen. Außerdem lag der Ausdruck *πνεύματα* näher als der andere an sich mögliche, weil Christus *ἐν πνεύματι* zu ihnen gegangen ist. Der ganze schöne Zusammenhang zwischen B. 19 und 18 würde gelockert, wenn B. 19 *ψυχαὶ* stände statt *πνεύματα*.

Aber nun *τα ἐν φυλακῇ πνεύματα*, die Geister im Gefängniß! Warum soll *φυλακῇ* eine auffallende Bezeichnung des Orts der als ungerecht Verstorbenen sein? Nach Apok. 20, 7 ist der Satan in einer *φυλακῇ* während der Zeit des tausendjährigen Reiches. Matth. 5, 25 wird dem Unversöhnlichen ein *βληθῆναι εἰς φυλακὴν* angedroht. Offenbar blickt diese Stelle auch ins andere Leben hinüber. Der Ausdruck ist allerdings bildlich. Aber doch dient das Wort *φυλακῇ* zur Bezeichnung des Ortes, an welchen, oder des Zustandes, in welchen die in Sünden Verstorbenen, hier in specie die Unversöhnlichen nach dem Tode kommen. Des Ortes? oder des Zustandes?

Man mag vom Verhältniß der abgeschiedenen Geister zum Raum denken wie man will, wir können jedenfalls, wenn wir von ihnen reden und von ihrem Zustand, der Raumvorstellungen nicht entzathen; und wenn vielleicht ein Philosoph des 19. Jahrhunderts es könnte, so hätte doch Petrus es nicht gekonnt. Daraus, daß nach der Schrift die Seele eines frisch Gestorbenen zu den Seelen früher Verstorbener geht, ergibt sich mit Nothwendigkeit die Vorstellung, daß die Seelen an einem Orte seien. Für die Vorstellung gibt es überhaupt aus dem Raume hinaus keine Wege. Und was gäbe es für eine bessere Bezeichnung des Ortes, an welchen der ungerecht Verstorbene kommt, als *φυλακῇ*? Legt denn nicht die unerwünschte Lage, in der sie festgehalten sind, der Zustand der Gebundenheit, in dem sie sich befinden, die Bezeichnung *φυλακῇ* nahe? Ist denn der reiche Mann in der Hölle nicht *ἐν φυλακῇ*?

Es soll freilich weiter unerhört sein, daß Christus zu den Geistern im Kerker gegangen sei. Aber Eph. 4, 9 heißt es: Christus sei hinabgestiegen *εἰς τα κατωτέρα τῆς γῆς*. Schweizer sagt, diese Stelle sei von Gölber als Beweis der Höllenfahrt fallen gelassen, von Meyer ausdrücklich zurückgewiesen. Aber in der vierten Auflage seines Epheserkommentars hält Meyer die Erklärung: in das, was tiefer liegt als die Erde — noch fest, und eine neuere kenne ich nicht. Auch scheint es mir, daß in dieser Bedeutung genommen, der Ausdruck am Wenigsten Befremdliches hätte. Die *κατωτέρα τῆς γῆς* wären dann der Ort, wo die *καταχθόνιοι* (Phil. 2, 10) sich befinden. Auf die Stelle Acta 2, 31. 27 möchte ich weniger Gewicht legen. Denn

einmal läßt sich aus den Worten selbst, deren Sinn jedenfalls ist, daß Christi Seele nicht dem Hades preisgegeben worden sei, gar nicht mit Sicherheit entscheiden, ob sie überhaupt in den Hades gekommen sei oder nicht. Die Worte οὐ κατέλειψεν—εἰς ἄδου können die Bedeutung haben: seine Seele wurde nicht in der Hölle gelassen (lassen ist freilich ein zu matter Ausdruck für καταλείπειν); dann wäre in der Präposition εἰς eine Spur der vorausgegangenen Bewegung in den Hades aufbewahrt (s. Winer, Grammatik, 7. Auflage, 1867, pag. 386 f.) So wäre dann Christi Seele im Hades gewesen. Man kann aber auch übersetzen: seine Seele wurde nicht in die Hölle preisgegeben (Wilke — Grimm: derelinguendo aliquem facio, ut abeat in orcum). Dann wäre Christi Seele nicht in der Hölle gewesen.

Die Worte sprechen mehr für die letztere Auffassung, ohne sie gerade zu fordern. Der Zusammenhang dagegen begünstigt die den biblischen Vorstellungen überhaupt entsprechendere Auffassung: wer stirbt, dessen Seele geht ebendamt in den Hades, und es fragt sich bloß, ob sie dem Hades überlassen, oder wieder aus demselben befreit wird.

Jedenfalls aber — und das ist der zweite Grund, weshalb wir auf diese Stelle kein großes Gewicht legen — hat hier die Erwähnung des Hades im Zusammenhang mit der abgeschiedenen Seele Christi zu wenig Ton.

Wenn jedoch der abgeschiedene Geist Christi zunächst ein dem Schicksal der andern abgeschiedenen Geister analoges Loos hatte, so kam er in den Hades, wo sowohl Fromme als Gottlose sind, wenngleich zwischen beiden Klassen nach der Lehrerzählung vom reichen Mann und armen Lazarus nicht nur eine Kluft des Zustandes, sondern auch eine Kluft des Raumes befestigt ist. Die ganze Erzählung macht den Eindruck, daß Abraham wie der reiche Mann im Hades war. Es heißt nämlich vom reichen Mann: καὶ ἐν τῷ ἁδῇ ἐπαρὰ τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ, ἑπαρχῶν ἐν βασανοῖς ἑώρα τον Ἀβραάμ ἀπο μακροθεν, also im Hades — sah der reiche Mann den Abraham. Man könnte sagen, das Hinabfahren des abgeschiedenen Geistes Christi zu den Menschen von der Kategorie des reichen Mannes widerspreche den Worten Abrahams von der Kluft, die ein Hinüber- oder Herüberfahren verbiete. Allein erstens konnte Christus diese Regel durchbrechen, zweitens wird in unserer Stelle nicht das πορευεσθαι, sondern nur das κληρονομεῖν den Geistern im Gefängniß speciell zugeeignet,

und drittens bedurfte es auch, wenn Christus einmal im Hades war, keiner weiteren Reise mehr zum Zweck der Predigt, da ja Abraham auch mit dem reichen Manne redet.

Aber gerade das soll das Unerhörteste sein, daß Christus den Geistern im Gefängniß predige. Es stehe ja gar Nichts von der Absicht dieser Predigt da. Es ließe sich aber auch kein Zweck derselben denken. Eine Gerichtspredigt würde dem Gang Christi zu den Geistern im Gefängniß den Stempel eines schadenfrohen Triumphzuges ausprägen, eine Heilspredigt wäre nutzlos, da die Geister im Gefängniß jedenfalls rettungslos verloren seien. Das Letztere liege schon in dem Ausdruck *φυλακη*. Dieser bedeute überall, wo er in ähnlichem Sinn gebraucht werde, einen Aufbewahrungsort für unrettbare Wesen. Aber wenn Apostelgesch. 20, 6. 7 der Satan im Gefängniß ist, aus dem er überdies nach tausend Jahren losgelassen wird, so hängt sich doch gewiß die Unrettbarkeit des Satans nicht dem Ausdruck *φυλακη* an, so daß nun jeder Geist, der ins Gefängniß kommt, ebendamit unrettbar sein müßte, sondern der Ausdruck verhält sich völlig gleichgiltig zu dem Gegensatz der Rettbarkeit und Unrettbarkeit. Ist er doch auf das Jenseits übertragen vom Diesseits aus, wo auch der Eine in der *φυλακη* bleibt bis zu seinem Tod, der Andere wieder daraus befreit wird, um weiter zu leben. Weiter beruft sich Schweizer auf die sonstige neutestamentliche Lehre, nach welcher bei abgeschiedenen Geistern im Unglauben hingestorbener Menschen überall Nichts mehr zu retten sei. Aber den Beweis für diese Behauptung vermessen wir.

Schweizer führt das Gleichniß vom reichen Mann und vom armen Lazarus ins Feld. Welches Wort in dieser Erzählung müßte anders lauten, wenn es eine Befehrungsmöglichkeit jenseits des Grabes gäbe? Hätte in diesem Falle Abraham die Befehrung des reichen Mannes versuchen und ihm Aussicht auf Rettung machen müssen? Konnte das nicht eben Christo vorbehalten sein? In dem Gleichniß findet sich keine Andeutung, daß ein im Unglauben Verstorbener unter Umständen noch gerettet werden könne; aber das Gegentheil ist ihm ebensowenig zu entnehmen. Im Uebrigen sagt Schweizer selbst, das Gericht am Ende der Tage setze voraus, daß die Zustände der Verstorbenen vorher noch nicht definitive seien. Er setzt freilich hinzu, das Gericht könnte auch bloß die Bestimmung haben, vor aller Welt kundzutun, wie Jene schon vorher gerichtet seien. Wenn die Dogmatik dies nie klar gemacht habe, so könne auch Petrus die Schwierig-

keit übersehen und übergehen. Das ist nun wohl richtig; aber verbieten kann man dem Petrus den Gedanken doch nicht, daß in dem provisorischen Zustand zwischen Tod und Endgericht ein Predigen Christi mit rettenwollender Absicht Raum habe, und leugnen kann man den Gedanken auch nicht, so wie man annimmt, daß das Endgericht eine wirklich definirende Bedeutung habe und nicht nur das schon vorher Definirte offenbare. Eine rettenwollende Predigt während des provisorischen Zustandes zwischen Tod und Endgericht ist durchaus nichts Ungereimtes, auch wenn ein finaler Dualismus Verdammter und Geretteter in der heiligen Schrift neuen Testaments durchweg gelehrt wird. Wenn es aber neben den dualistischen Stellen auch andere gibt, welche die endliche Rettung Aller in Aussicht stellen, so kann vollends eine Stelle, welche aus sagt, daß verstorbenen Ungläubigen im Hades Rettung angeboten worden sei, nicht befremden. Jedenfalls kann gegen sie nicht eingewendet werden, daß nach Allem, was das neue Testament lehre, bei unbekehrt Gestorbenen Nichts mehr zu retten sei. Wie aber Schweizer über das Begründetsein des dualistischen Ausgangs oder der Rettung Aller in der heiligen Schrift urtheilt, darüber vergleiche man seine Glaubenslehre Band II, zweite Hälfte pag. 92 unten, wo er sagt, es finde sich in der Schrift neben partikular dualistischem Ergebniß Verdammter und Seliger doch auch ein Gerettetsein Aller in Aussicht gestellt; und weiter pag. 93: keines dieser Elemente könne die Exegese aus der Schriftlehre hinwegdeuten.

Kehren wir zu unserer Stelle zurück, so läßt sie uns über den Zweck der Predigt nicht im Zweifel. Er ist schon in dem *ἐκπορεύειν* angedeutet, das eben „predigen“ heißt; ferner weist das *ἐν ᾧ καὶ ἐκπορεύειν* auf den Satz zurück: *ὅτι ἡμᾶς προσηγάγη τῷ θεῷ* und läßt auf eine ähnliche Absicht der Hadespredigt Christi schließen; endlich kommt Petrus 4, 6 nochmals auf die Todtenpredigt zu sprechen und nennt dieselbe ein *εὐαγγελίζειν*, welches Wort die Heilsabsicht deutlich ausdrückt, ja er gibt sogar den Zweck förmlich an in dem Satz: *ὅτι ἀποθνήσκει μὲν* u. s. w. Wenn dagegen Schweizer die Angabe des Erfolgs jener Predigt vermißt, so können wir nur sagen, daß das dem Schriftsteller vielmehr zur Ehre gereicht als eine lobenswerthe Keuschheit. Wären die durch Christi Hadespredigt Geretteten etwa gezählt oder benannt, so würde die Stelle und mittelbar der Brief den Stempel des Apokryphischen an der Stirne tragen.

B. 20a werden nun die Geister, denen Christus predigte „nach ihrem einstmaligen Verhalten charakterisirt“ (Nuther). Wir können

übersetzen: welche ungläubig gewesen waren einst, als da zuwartete die Langmuth Gottes in den Tagen Noahs, da die Arche bereitet wurde. Stände der Artikel vor ἀπειθήσασι, so würde B. 20^a die Geister mit dieser Vergangenheit von anderen, sei es von anderen Geistern im Gefängniß, oder von anderen Geistern überhaupt unterscheiden und gegen sie abgrenzen. Das Fehlen des Artikels spricht dafür, daß Petrus auf den Gegensatz zwischen den Geistern der Sündfluthmenscheit und anderen Geistern, geschweige anderen gefangenen Geistern gar nicht reflektirt, sondern eben jene vor Augen hat und sie so anschaulich, wie sie ihm vor der Seele stehen, seinen Lesern malen will. Wenn Bengel sagt: subaudi οἷον i. e. exempli gratia, in diebus Noe, oder wenn Andere das οἷον oder etwas Aehnliches hineindenken oder hineinübersetzen vor ἀπειθήσασι, so ist daran so viel richtig, daß Petrus andere Geister im Gefängniß nicht geflissentlich ausschließt. Ein οἷον aber würde alle übrigen gefangenen Geister ausdrücklich als eingeschlossen bezeichnen. Und das will Petrus ebensovienig. Vielmehr denkt Petrus an die andern Geister gar nicht.

Warum schweben aber dem Apostel nur die Geister der durch die Sündfluth Umgekommenen vor? Weil er der Mann des konkreten Vorstellens, nicht des abstrakten Denkens ist. Deshalb fragt er sich bei der Erwähnung der Hadesfahrt Christi, wen Christus im Hades, näher: im Gefängniß, getroffen haben möge, und die Noachiten fallen ihm ein 1. weil niemals so viele Geister zumal ins Gefängniß geströmt sind, wie bei der Sündfluth, 2. weil ihm der Gedanke an die Sündfluth überhaupt bei der von ihm angenommenen Nähe des Endgerichts sehr geläufig sein mußte.

Können wir demnach in der alleinigen Erwähnung der Noachiten keine allzu große Schwierigkeit finden, so ist dagegen die Bestimmung des Verhältnisses zwischen B. 20^b und B. 21 keineswegs einfach. Das zwar hat nichts Befremdliches, daß der Apostel, nachdem er das Bild der Geister im Gefängniß gezeichnet hat und hiebei auf die Sündfluth und auf die Arche zu sprechen gekommen ist, sich durch die Rettung der acht Seelen bei der Sündfluth an die Rettung beim bevorstehenden Gericht erinnern läßt und die beiderseitigen Rettungsmittel parallelisirt, wenn er ferner auf diesem Wege wieder zurückkehrt von der Arbeit Christi an den Todten zu seinem rettenden Einfluß auf die Lebenden. Aber was wird eigentlich parallelisirt? Nach Schweizer die Arche und die Taufe einerseits, die 8 Seelen und die ἡμεῖς (oder ὑμεῖς) andererseits. Der letztere Parallelismus ist un-

bestreitbar. Der erstere wäre es ebenfalls, wenn der 21. Vers begönne: *ἡ καὶ ἡμᾶς ἀντιτυπον νυν σωζει βαπτισμα*. Dann würde die Taufe als Gegenbild der Arche bezeichnet. Aber es heißt: *ὁ καὶ ἡμᾶς ἀντιτυπον* u. s. w. Schweizer bezieht das *ὁ* auf das feminine *κιβωτον* und sagt, das Neutrum sei die Frucht einer von *βαπτισμα* ausgeübten Attraktion. Aber es wäre nicht nur das Neutrum statt des Femininums, sondern auch der Nominativ statt des Dativs (oder Genitivs) zu erklären. Welche Attraktion hätte aus dem *ἡ*, das dem Genus nach von *κιβωτον*, dem Kasus nach von *ἀντιτυπον* regiert gewesen wäre, ein *ὁ* machen können! Wie hätte das Wort *βαπτισμα* diese Attraktion üben können namentlich über das den Kasus bestimmende *ἀντιτυπον* hinüber! Wie ist es möglich, das *ὁ* abzulösen von dem Neutrum, neben dem es steht, und es dem entfernten femininen *κιβωτον* anzuhängen! Nein, *ὁ* ist abhängig von *ὕδατος*, auf welches es unmittelbar folgt. Dann ist aber nicht mehr die Taufe der Arche, sondern das Taufwasser dem Wasser bei der Sündfluth analog. Dann ist aber weiter das Subjekt des 21. Verses das Wasser, nicht die Taufe; nicht die letztere rettet, sondern das Wasser rettet als Taufe. Soll nun dem Wasser, das da rettet als Taufe, das Wasser bei der Sündfluth entsprechen, so muß das letztere auch gerettet haben. Dadurch wird die Auffassung des Ausdrucks *δι' ὕδατος* B. 20 fin. bestimmt, das *δια* darf nicht lokal, muß vielmehr instrumental gefaßt werden. Dem steht nicht das *διασωθῆσαν* entgegen, das für die lokale Auffassung zu sprechen scheint. Denn *διασωζειν* steht auch für das einfache *σωζειν*, das es dann bloß verstärkt. Dagegen ist es seltsam, daß dem Wasser bei der Sündfluth überhaupt zugeschrieben wird, es habe Jemand gerettet. Allerdings hat das Wasser die Arche getragen, und insofern zur Errettung der 8 Noachiten mitgewirkt. Aber in erster Linie war das Wasser der Sündfluth doch der Feind, aus dessen Hand die Noachiten errettet wurden, und es ist paradox, daß es nur als rettender Freund, nicht aber als bedrohender Feind erwähnt ist, da man doch seiner Hilfe nicht bedurft hätte, wenn es nur auch als Feind nicht vorhanden gewesen wäre. Indessen wenn einmal von *ὕδατος* ein Satz abhängig ist des Inhalts: welches auch uns nun rettet u. s. w., so wird es wohl bei der instrumentalen Auffassung des Ausdrucks *δι' ὕδατος* sein Bewenden haben müssen.

Eine weitere Schwierigkeit bereitet aber das von *κιβωτον* abhängige *εἰς ἡν*. Man übersetzt gewöhnlich, als ob es hieße: *ἐν ἡ*.

Huther sagt, *εἰς ἣν* — *διασωθήσαν δι' ὕδατος* sei jedenfalls ein prägnanter Ausdruck. Es seien zwei Gedanken in Eins verknüpft, nämlich: sie wurden in die Arche hineingerettet, und: sie wurden durch Wasser gerettet. Demnach ständen die Worte für *εἰς ἣν σωθήσιν διὰ τοῦ ὕδατος*. Aber diese Auslegung ist sprachlich sehr hart. *Εἰς* für *ἐν* zu nehmen, geht deshalb nicht, weil *διασωζέειν* kein Verbum der Ruhe ist, sondern ein Verbum der Bewegung, das die Verbindung mit einem terminus ad quem recht wohl verträgt. Die Uebersetzung: in welche hinein — gerettet wurden durch Wasser, d. h. mittelst Wassers, hat sprachlich nicht die mindeste Schwierigkeit. Nur sagt man, der Gedanke, daß die 8 Noachiten durch das Wasser in die Arche hinein gerettet worden seien, widerspreche dem historischen Hergang zu sehr. Aber hat nicht das Wasser, allerdings nicht das schon vorhandene, wohl aber das von Gott angekündigte Wasser der Sündfluth die Noachiten in die Arche hineingeführt, wo sie dann gerettet waren? Wird die Arche, wie es den Worten nach am Nächsten liegt, als terminus ad quem des Gerettetwerdens festgehalten, so tritt in V. 20 die Bedeutung der Arche und die Bedeutung des Wassers (*δι' ὕδατος*) scharf und klar auseinander, und es fällt jeder Schein eines Parallelismus zwischen Arche und Taufe, was ein Vortheil ist, denn zwischen der Arche, diesem Rettungsort oder Zufluchtsort und der Taufe, dieser einmaligen Handlung, die bildlich höchstens als das Eingangsthor zu einem andern Zufluchtsort bezeichnet werden kann, besteht eine gar starke Inkongruenz. Ueber den terminus ad quem der Rettung, welche das Wasser gegenbildlich als Taufe bewirkt, spricht sich Petrus nicht aus. Für den Leser lag es aber nahe, nach einem solchen zu fragen, und so ist es nicht unmöglich, daß die spätere Vergleichung der Kirche mit der Arche aus dieser Stelle hervorgewachsen ist.

Außerdem enthält V. 21 noch eine Schwierigkeit, über die aber hier kurz hinweggegangen werden darf, da sie für die Frage, ob in 1. Petri 3, 19 eine Hadesfahrt Christi gelehrt sei, nicht von Bedeutung ist. Diese Schwierigkeit liegt in den Worten: *συνειδήσεως ἁγίας ἐπερωτήματα εἰς θεόν*.

Mit bewußtem Verzicht auf eine vollständige Erörterung soll hier nur bemerkt werden, daß mir jede Fassung der Worte *συνειδήσεως ἁγίας* als genitivus subjectivus, wonach das gute Gewissen zur Taufe, zu dem *ἐπερωτήματα* schon mitgebracht würde, durch den Gegensatz: *οὐ σωζομεν ἀποθέσας ὁρπυρίαν* ausgeschlossen zu sein

scheint. In diesen Worten liegt, daß die Taufe nicht eine fleischliche Reinigung sei. Den Gegensatz dazu muß wohl eine geistliche Reinigung bilden, also wird das gute Gewissen nicht die Voraussetzung, sondern die Frucht der Taufe sein. Was das *ἐπερωτημα* betrifft, so scheint mir gegen die Auffassungen dieses Wortes, wonach es einseitig nur eine That des Subjektes bedeutete, der Umstand zu sprechen, daß dadurch auch die Taufe selbst als subjektive That des Menschen, der sich taufen läßt, erscheint, während die Worte: *ὁ καὶ ἡμᾶς ἀντιτιπον πρὸ σωζέει βαπτισμα* die Taufe mehr im Lichte eines objektiven Rettungsmittels erscheinen lassen.

Die weiteren Worte des 21. und 22. Verses bieten keine Schwierigkeit mehr; *πορεύεις εἰς οὐρανὸν* und *ὑποταγέτιον* — *δυναμειω* sind koordinirte Näherbestimmungen des *εἶναι ἐν δεξιᾷ τοῦ Θεοῦ*, und *ὑποταγέτιον* drückt nicht widerwillige Unterwerfung aus, sondern freiwillige, eben darum ist auch in den Ausdrücken *ἀγγελίων*, *ἐξουσιῶν*, *δυναμειω* von Mächten, welche uns feindlich waren, nicht die Rede. Fragt man nun, ob wir in unserer Stelle eine Digression vor uns haben, so ist zu sagen: Der Gedanke an eine Digression wird schon dadurch nahe gelegt, daß der erste Vers des 4. Kapitels, mit den Worten: *Χριστοῦ οὖν παθόντος σαρκὶ* an den Anfang des 18. Verses: *ὅτι καὶ Χριστὸς ἀπαξ περὶ ἡμαρτιῶν ἐπαθε* wieder anknüpft. Daß aber Petrus seinen Weg nicht durch die Lust noch durchs Gestrüpp genommen hat, geht aus zwei Umständen deutlich genug hervor. Einmal ist es nicht leicht zu bestimmen, wo die Digression beginnt, weil Alles fest unter sich zusammenhängt bis zum 22. Vers. Man hat die Erwähnung der Taufe eine Digression genannt. Aber jene ist durch die Analogie zwischen dem Wasser der Sündfluth und dem Wasser der Taufe genugsam begründet, namentlich da auch beiderseits ein *σωζειν* stattfindet. Außerdem kehrt der Apostel mit der Aussage, daß die Taufe rette durch die Auferstehung Jesu Christi, zurück zu dem Gedanken, welchen die Worte ausdrücken: *ἵνα ἡμᾶς προσκαταγγῇ τῷ Θεῷ* (V. 18).

Man hat schon die Digression mit dem 19. Vers beginnen lassen wollen. Aber das in V. 19 Berichtete hängt mit dem „getödtet“ am Gleiche, lebendiggemacht aber am Geiste — aufs Innigste zusammen. Auch treten die Geister im Gefängniß mit dem auf *ἐν ᾧ* folgenden *καὶ* den *ἡμῖς* in dem Satz *ἵνα ἡμᾶς* u. s. w. an die Seite als weitere *ἀδίκου*, für welche der Gerechte gelitten hat, und auf welche die Heilsthätigkeit des Getödteten und Lebendiggemachten ge-

richtet ist. Wir müssen sagen: zur Begründung der in V. 17 ausgesprochenen Sentenz wäre der bloße Hinweis auf Christi Leiden hinreichend gewesen. Daß Christus als *ἀγαθοποιον* gelitten habe, war für einen Christen selbstverständlich, und wenn Christus Gutes thugend gelitten hat, so ist damit auch bewiesen, daß es besser ist, Gutes thugend, als Uebles thugend zu leiden. Daher wird auch in V. 1 des 4. Kapitels nur die einfache Thatfache, daß Christus am Fleisch gelitten habe, wieder aufgenommen. Was also über die spezifische Bedeutung des Leidens Christi und die Konsequenzen des Leidens Christi für ihn selbst und für die Menschen gesagt wird, ist Alles Digression. Diese ist somit schon durch das *περι ἁμαρτιῶν* eingeleitet. Der letztere Ausdruck fordert eine nähere Erklärung, diese wird in den Worten *δικαιὸς ὑπὲρ ἀδικῶν* gegeben, das *ὑπὲρ* wird in dem Satz mit *ἵνα* näher bestimmt und so geht es Schritt für Schritt weiter. Noch ein Zweites führen wir an als Beweis, daß wir in unserer Stelle wohl einen Seitengang, nicht aber einen Seitensprung vor uns haben: ganz unwillkürlich wird durch Alles was Petrus über die durch Christi Leiden bedingte Heilsthätigkeit des Heilandes sagt, der Gedanke illustriert, daß Christus als ein *ἀγαθοποιον* gelitten habe; und ebenso unwillkürlich dient das *ζωοποιήεις* V. 18, die Erwähnung der *ἀναστασις* V. 21 und der ganze 21. Vers zur Bestätigung des Gedankens, daß es besser sei als ein *ἀγαθοποιον* zu leiden, denn als ein *κακοποιον*. Unwillkürlich — sagen wir —; darauf eben beruht die Digression, daß dem Apostel die Darstellung der Bedeutung und der Folgen des Leidens Christi zum Selbstzweck wird und sich von der Unterordnung, von der bewußten Unterwerfung unter die in *χοιρῶν* und in *ἀγαθοποιουμένης* liegenden Gedanken emanzipirt.

Daß die Höllenfahrt in einer Digression zur Sprache kommt, zeugt an sich nicht gegen die Wichtigkeit der Lehre. Die Hauptstadt verliert dadurch Nichts von ihrer Bedeutung, daß man nur gelegentlich sich in ihr aufhält, oder durch einen Abstecher von der eigentlichen Reiseroute sie erreicht. Im Gegentheil spricht es für die Bedeutung einer Stadt, wenn letztere den Reisenden, der seinem eigentlichen Zweck nach sie nur flüchtig berühren könnte, längere Zeit festhält. Jedenfalls steht die Höllenfahrt hier in sehr ehrenvoller Nachbarschaft, in der Nachbarschaft des Leidens, Sterbens und Auferstehens Christi. Dagegen ist ohne Weiteres zuzugeben, daß die Hadesfahrt nur in wenigen Stellen erwähnt wird und daß

daß über sie Gesagte uns Manches zu fragen übrig läßt. Wir werden darauf später noch einmal zurückkommen.

Zuvor aber haben wir noch die Stelle 1. Petri 4, 6 ins Auge zu fassen. V. 5 heißt es, die Västerer werden Rechenschaft geben Dem, der bereit ist, zu richten Lebendige und Todte. Nun wird im 6. Vers weiter gesagt: Denn dazu ist auch Todten das Evangelium verkündigt worden, damit sie gerichtet seien zwar nach den Menschen (= in den Augen der Menschen) am Fleische, aber leben nach Gott am Geiste. Das νεκροῖς im 6. Vers hängt zusammen mit dem νεκρῶν in V. 5. Ebenso ist der 6. Vers durch γὰρ mit dem vorhergehenden verbunden. Wir haben also kein Recht über V. 5 zurückzugehen und in früheren Versen einen Anknüpfungspunkt für den Gedanken des 6. Verses zu suchen. Es fragt sich nur, ob der Gedanke, daß die Västerer Rechenschaft geben werden, oder der andere Gedanke, daß Christus bereit sei, Lebendige und Todte zu richten, in V. 6 begründet werden soll. Im ersteren Fall würde der Apostel, nachdem er in V. 4 offenbar von noch lebenden Västerern geredet hat, V. 5 und 6 plötzlich darauf reflektiren, daß möglicherweise etliche Västerer noch vor dem Gericht sterben könnten. Auch diese, würde er sagen, werden nicht entinnen, da Christus Lebendige und Todte richten wird. Aber 1. wäre das ein an Nachsicht und Schadenfreude gränzender Gedanke; 2. wäre in diesem Fall V. 6 völlig überflüssig, da die bloße Erwähnung des Gerichts über Lebendige und Todte hinreichend gewesen wäre, eine etwaige Hoffnung der Västerer, durch früheres Sterben dem Gericht entinnen zu können, oder die jener Hoffnung der Västerer entsprechende allerdings wenig christliche Sorge der Christen zu beseitigen. Denn daß verstorbene Västerer, die bei ihren Lebzeiten dem Evangelium von Christo gegenüber standen, dem Gericht Christi unterliegen, konnte doch keinerlei Bedenken erregen; 3. stimmt die Reflexion darauf, daß etliche Västerer vor dem Gericht noch sterben könnten, nicht zu dem ετοιμῶς ἔχειν V. 5, noch zu dem παντῶν το τέλος ἤγγικε V. 7; 4. können die νεκροὶ V. 6 unmöglich Solche sein, welche jetzt noch leben, aber vom Gericht als Todte angetroffen werden; 5. könnte es in Beziehung auf Lebende kaum heißen εὐηγγελισθῆναι, sondern εὐαγγελίζεται würde man erwarten. Neben dem letzteren Wort würde sich dann allerdings νεκροῖς seltsam ausnehmen; aber was hinderte den Apostel, statt νεκροῖς zu sagen: νῦν αὐτοῖς, und dem entsprechend den Satz mit ἵνα anders zu gestalten?

So bleibt uns nur die Annahme übrig, daß in V. 6 der Grund angegeben werde, weshalb Lebendige und Todte von Christo gerichtet werden. Daß die νεκροί V. 6 jetzt nicht Lebende, sondern Todte sind, nimmt auch Huther an. Aber er meint, die νεκροί V. 6. und die νεκροί V. 5 müssen dieselben sein. So wären also auch die Todten des 6. Verses alle Diejenigen, welche das Gericht nicht mehr am Leben trifft. Nach Huther, der eine Predigt Christi an die Geister im Gefängniß annimmt, zerfielen somit die Todten, welchen das Evangelium verkündigt worden ist, in zwei Klassen, nämlich Solche, welche das Evangelium vernommen haben als Todte, und Solche, welchen es gepredigt worden ist bei ihren Lebzeiten. Wie konnte der Apostel an diese zwei Klassen denken, und doch bloß νεκροίς sagen, nicht τοῖς νεκροῖς oder lieber πρὸς τοῖς νεκροῖς? Hierzu kommt, daß das Gericht Christi über Diejenigen, welchen bei ihren Lebzeiten das Evangelium bekannt geworden ist, gar keiner Begründung bedarf, sondern bloß das Gericht über Die, welche, als das Evangelium auf Erden verkündigt wurde, nicht mehr am Leben waren. Huther steht hier auf Seite derjenigen, welche bei dem Ausdruck νεκροῖς εὐηγγελισθῆναι die Zeit des Todtseins von der Zeit des Predigens loslösen. Er ist aber mit seinen zwei Klassen z. B. einem M. Schweizer gegenüber im Nachtheil, nach welchem allen jetzt Todten gepredigt worden ist, als sie noch am Leben waren. Nach Schweizers Auslegung hatte Petrus nicht zwei verschiedene Arten von Todten, welchen das Evangelium verkündigt worden ist, zusammenzufassen, und so könnte bei ihm das Fehlen des Artikels weniger befremden, als bei Huther. Aber dem Todtsein der νεκροί V. 6 ist überhaupt die Zeit vorgeschrieben durch das Wort εὐηγγελισθῆναι. Die νεκροί V. 5 müssen mit denen des 6. Verses nicht nothwendig sich decken.

Wir haben gesehen, daß die Todten des 6. Verses zur Zeit, da Petrus schrieb, schon todt gewesen sein müssen. Dagegen müssen wir zugeben, Petrus könnte von einem ζῶντων der Lebendigen und der Todten reden, auch wenn ihm die Zeit des Gerichts nicht fast zusammenfiel mit der Zeit seines Schreibens. Er könnte in die Zahl der νεκροί, welche gerichtet werden sollen, recht wohl auch Solche eingeschlossen denken, welche jetzt noch nicht gestorben seien, aber in der Zeit bis zum Gericht noch sterben, diesem also als Todte gegenüberstehen werden. Die Todten des 6. Verses dagegen müssen Todte gewesen sein, als ihnen das Evangelium verkündigt wurde. Haben wir also gegenüber der Auslegung, welche die Todten V. 6 zur Zeit,

da Petrus schrieb, noch leben, und erst bis zum Gericht sterben läßt, geltend gemacht, Petrus könne im 6. Vers nur von Solchen reden, welche jetzt schon todt seien, so kann uns das nun nicht mehr genügen. Das *εὐαγγελίζεσθαι* ist vergangen, die *νεκροί* V. 6 aber sind schon vor dem *εὐαγγελίζεσθαι* gestorben, die Predigt war an sie als Todte gerichtet. Wie die Zeit des Todtseins der *νεκροί* V. 5 durch das Zeitwort *κρίναι*, so wird die des Todtseins der *νεκροί* V. 6 durch das Zeitwort *εὐηγγελισθῆναι* bestimmt. Hätte der Apostel sagen wollen, die *νεκροί* V. 6 seien jetzt zwar todt, haben aber, als ihnen das Evangelium gepredigt wurde, noch gelebt, so hätte er die Emanzipation des Wortes *νεκροίς* von der im regierenden *εὐηγγελισθῆναι* angedeuteten Zeit bestimmt markiren müssen, etwa durch den Ausdruck *τοῖς νυν νεκροῖς*.

Schweizer wendet gegen diese Erklärung ein: das *ἵνα κριθῶσι μὲν κατὰ ἄνθρωπον· σὰρξ ζῶσι δὲ κατὰ θεόν πνεύματι* entspreche dem von Christo ausgesagten *θάνατωθεὶς μὲν σὰρξ, ζωοποιήθεὶς δὲ τῷ πνεύματι*; wie nun dieses vom noch lebenden Christus ausgesagt sei, der nur als lebend am Fleische getödtet und am Geiste belebt werden konnte, so müssen, die jetzt todt sind, im noch lebenden Zustand die evangelische Predigt vernommen haben, wenn diese ja bezweckt habe, daß dieselben in einer Analogie mit Christus „gerichtet sein mögen bei den Menschen am Fleische, dagegen aber leben mögen bei Gott am Geiste.“ Wäre den schon Todten gepredigt worden, so könnten sie, sagt Schweizer, dem Gegensatz von Fleisch und Geist nicht mehr unterliegen.

Dagegen ist zu sagen: daß Christus nur als ein Lebender am Fleische getödtet werden konnte, ist richtig; ebenso richtig aber ist, daß die Belebung am Geist nicht dem Lebenden zu Theil geworden ist, sondern das Getödtetwerden am Fleische zur Voraussetzung hat. Dem entsprechend kann in den Worten: *ἵνα κριθῶσι μὲν* u. s. w. — *πνεύματι* V. 6 zunächst Nichts gefunden werden, als daß die *νεκροί* damals, als das *κρίνεσθαι* an sie herantrat, noch *σὰρξ* an sich hatten. Dagegen das *ζῆν κατὰ θεόν πνεύματι* widerfährt ihnen nicht als Lebenden, sondern als Solchen, welche am Fleische gerichtet sind, also als Gestorbenen. Das *κρίθηναι* ist Voraussetzung des *ζῆν*. Aber lauten die Worte *εὐηγγελισθῆναι, ἵνα* — *πνεύματι* nicht so, als ob das *κρίνεσθαι* den Einen Zweck des *εὐαγγελίζεσθαι* gebildet hätte? Wie kann auf diese Weise das *εὐαγγελίζεσθαι* teleologisch bezogen werden auf das *κρίνεσθαι*, wenn doch das Gericht der Predigt vorangieng? Wir

könnten sagen, es liege hier eine Konzeption der Logik an die Konzinnität der Sprache vor. Eigentlich sollte es heißen: *ἵνα κριθῆντες κατὰ ἀνθρώπους σαρκὶ ζῶσι κατὰ θεὸν πνεύματι*. So Wenig dieser Annahme entgegenstände, so brauchen wir sie doch nicht einmal. Die *κρισις* war freilich schon geschehen, als die Predigt des Evangeliums an die *νεκροί* B. 6 ergieng, sie bestand eben in ihrem Tod; aber das war noch nicht entschieden, ob das Gericht bei ihnen bloß ein *κριθῆναι σαρκὶ* bleiben, oder auch das *πνεῦμα* betreffen sollte. Das *εὐαγγελίζεσθαι* sollte diese Entscheidung herbeiführen, seine Absicht war, das Gericht auf die Sphäre des Fleisches zu beschränken. Also kann die Predigt des Evangeliums auf das Gericht teleologisch bezogen werden, wenn es gleich ihre Aufgabe nicht mehr sein kann, das Gericht herbeizuführen, da es Gerichtete sind, welchen gepredigt wird, sondern nur, das Gerichtetsein als ein *κριθῆναι σαρκὶ* (nicht *πνεύματι*) zu limitiren und zu definiren.

Wäre die Predigt des Evangeliums dem Gericht vorausgegangen, so sollte es heißen: *ἵνα κρινώμεθα*. Selbstverständlich ist das Gericht, von welchem der 6. Vers redet, ein ganz anderes, als das des 5. Verses. Von dem letzteren werden die *νεκροί* B. 6 jedenfalls als Gestorbene angetroffen, das Gericht B. 6 kann nur an Lebende herantreten. Der Zusammenhang zwischen B. 5 und 6 ist also näher folgender.

Nachdem der Apostel die Väterer mit dem Gericht bedroht hat, verweilt er bei dem Gericht als einem Hauptpunkt seiner evangelischen Verkündigung etwas länger, als es die Beziehung zwischen den Väterern und dem Gericht eigentlich verlangen würde. Er bezeichnet das Gericht als ein Gericht über Lebendige und Todte. Nun macht ihm aber der Gedanke Bedenken, wie denn die Todten von Christo und zwar ohne Zweifel nach dem 2, 7 angedeuteten Maßstab gerichtet werden können, da doch die überwältigende Mehrzahl derselben gestorben sei, ohne das Evangelium vernommen zu haben. Dieses Bedenken aber wird beseitigt durch den Gedanken: auch Todten ist das Evangelium gepredigt worden mit der Absicht, daß das Gericht, das sie durch ihren Tod betroffen hat, auf die Sphäre des Fleisches beschränkt bleiben oder eingeschränkt werden möge. Leben sie nun in Folge der Predigt des Evangeliums, die sie angenommen haben, bei Gott am Geiste, so kann ihnen das Gericht, das Christus vornimmt, Nichts anhaben; hat aber das Evangelium an ihnen seinen Zweck

nicht erreicht, weil sie widerstrebten, so werden sie mit Recht verdammt.

Wir haben uns jedoch über die Frage noch nicht eingehend genug ausgesprochen, was für Gestorbene der Apostel in dem Satze: *εἰς τοῦτο γὰρ καὶ νεκροῖς ἐκηγγελλίσθη* im Auge habe. So Viel zwar ist uns gewiß geworden, daß ihnen als Gestorbenen das Evangelium verkündigt worden sei, daß es also solche Menschen seien, welche die Predigt des Evangeliums oben auf der Erde nicht mehr am Leben traf. Aber der Kreis der vor Christo Gestorbenen ist groß, er umfaßt namentlich verstorbene Fromme und verstorbene Gottlose. Sind Alle gemeint, oder nur eine der beiden Hauptklassen, oder am Ende nur ein Theil einer der beiden Hauptklassen? Auf die Gestorbenen, denen als Solchen das Evangelium gepredigt worden ist, kommt der Apostel zu sprechen im Zusammenhang mit dem Gericht, das Christus hält über Lebendige und Todte. Er appellirt zunächst den Lasterern gegenüber an das Endgericht, erweitert dann aber sofort den Kreis der zu Richtenden, indem er den Lebenden, zu welchen die Lasterer gehörten, die Todten, oder Todte gegenüberstellt, welche ebenfalls vom Gericht betroffen werden. Daß nun nach einer Reihe von neutestamentlichen Stellen die Frommen, wie die Gottlosen, dem Gericht unterliegen, ist nicht zu bestreiten. Petrus selbst läßt (4, 17) das Gericht anfangen am Hause Gottes. Dies könnte uns der Annahme günstig stimmen, daß unter den *νεκροὶ* B. 6 alle vor Christo Verstorbenen, die Frommen unter ihnen, wie die Gottlosen, zu verstehen seien. Die Idee, daß auch die alttestamentlichen Frommen mit ihrer *τελευσις*, mit dem *κομίζεσθαι τὴν ἐπαγγελίαν* auf Christum und die Christen warten müssen, ist ja dem neuen Testament keinesfalls fremd (Hebr. 11, 39. 40). Das *ἐκηγγελλίσθαι* wäre also auch ihnen gegenüber nicht bedeutungslos. Auf der anderen Seite ist doch auch die Anschauung im neuen Testament vertreten, daß ein Theil der Menschen, die Gläubigen, oder die, die Gutes gethan haben, nicht ins Gericht kommen, und nur die, welche Uebles gethan haben, aus den Gräbern hervorgehen werden zum Gericht (Joh. 5, 24. 29). Und an unserer Stelle ist jedenfalls merkwürdig, daß in dem Satze mit *ὡς* B. 6 wohl von dem Gericht die Rede ist, das für die *νεκροὶ* einst in ihrem Sterben lag, dagegen nicht mehr von dem Endgericht, dessen Erwähnung im 5. Vers doch den ganzen 6. Vers veranlaßt hat. Dies legt den Gedanken nahe, daß die Todten, an welchen die Predigt des Evangeliums ihren Zweck erreicht, dem Endgericht ent-

gehen, daß es mit ihnen beim *ζωτῆσαι μετὰ ἀνθρώπων σαρκί* ζῆν δε *κατὰ θεοῦ πνεύματι* sein Bewenden hat. Das würde weiter voraussetzen, daß Petrus an unserer Stelle das Gericht nur auf die Gottlosen bezöge. Es ist aber auch recht wohl möglich, daß der Apostel hier, durch den Gedanken an die Rästerer an das Gericht erinnert, nur an die Gottlosen als Objekte des Richtens denkt, wenn gleich nicht bloß an die lebenden, sondern auch an die verstorbenen Gottlosen. Dann wären die *νεκροί* B. 6 verstorbene Gottlose, denen noch in der Todtenwelt das Evangelium einen Weg eröffnet, auf welchem sie dem Gericht Christi entgehen können, während sie mit Recht diesem Gericht verfallen, wenn sie das Evangelium zurückweisen. Vielleicht aber ist der Kreis der *νεκροί* B. 6 noch enger zu ziehen. Wenn gleich die Todten B. 6 nach den Worten des 6. Verses nur Solche sein können, welche damals schon Verstorbene waren, als ihnen das Evangelium gepredigt wurde, so würde doch diese Erwähnung der an Verstorbene gerichteten Predigt den Vorwurf ängstlicher Kürze und großer Unbestimmtheit nicht vermeiden, wenn sie sich nicht auf 3, 19 f. zurückbezöge. Das Subjekt der Predigt wird ja gar nicht genannt, und die Adressaten derselben werden mit dem artifellosen *νεκροῖς* wenigstens nicht genau bezeichnet. Sind die *νεκροί* B. 6 dieselben, welchen 3, 19 die Todtenpredigt Christi zugeeignet wird? Man sagt gewöhnlich: in der Stelle 4, 6 werde allgemeiner von den Todten (genauer: von denen, welchen das Evangelium bei ihren Lebzeiten nicht verkündigt worden ist) das ausgesagt, was 3, 19 f. bloß von den einst in der Fluth Vertilgten speziell gesagt sei. Aber es ist undenkbar, daß Petrus, als er die Worte 4, 6 schrieb, sich nicht zurückerinnert habe an 3, 19 f. Hätte er nun den Kreis der Verstorbenen, welchen das Evangelium gepredigt worden ist, geflissentlich erweitern wollen, so hätte er sich gewiß mit dem unbestimmten *νεκροῖς* nicht begnügt, sondern es deutlich ausgedrückt, daß er noch an andere Verstorbene, als an die 3, 19 f. erwähnten denke und gedacht wissen wolle. Daher ist es das Natürlichste, bei B. 6 an keine anderen Verstorbenen zu denken, als an die 3, 19 f. genannte Sündfluthmenscheit. Hierzu paßt auch vortrefflich das *ζωτῆσαι* 4, 6. Der Tod ist der Sünde Sold; insofern ist es nicht unmöglich, in jedem Tod, auch im Tod des Frommen, ein *ζωτῆσαι* zu erblicken. Aber doch ist es zweifelhaft, ob Petrus jeden Tod, auch den Tod des Gerechten, oder auch nur den natürlichen Tod des Gottlosen ein *ζωτῆσαι κατὰ ἀνθρώπων σαρκί* genannt hätte, ob nicht vielmehr bei diesem

Ausdruck an eine Todesart gedacht werden müsse, die mehr, als ein natürlicher Tod, die Signatur des Gerichts trüge. Dies träfe bei der Sündfluthmenschheit zu. Dann bleibt es also dabei, daß nach der Ansicht des Petrus nur einem Theil der verstorbenen Gottlosen, welche das Evangelium auf Erden nicht erlebt hatten, in der Unterwelt gepredigt und das Heil angeboten worden ist? Nein! nur das folgt aus dem Gesagten, daß Petrus weder 3, 19 f., noch 4, 6 an die übrigen als ungerecht Verstorbenen denkt. Daß er die Letzteren nicht ausschließen will, geht daraus deutlich hervor, daß er 4, 6 als den Hauptgedanken von 3, 19 die — Todten zu Theil gewordene Predigt des Evangeliums recapitulirt, sowie daß er von der Todtenpredigt redet, um das Bedenken zu beseitigen, wie Christus auch diejenigen richten könne, die ihn und sein Evangelium nicht erlebt haben. Dieses Bedenken würde nicht fallen, wenn nur den Sündfluthmenschen mit Ausschluß der übrigen als ungerecht Verstorbenen das Evangelium von Christo drüben bekannt geworden wäre. Petrus nennt nur die Noachiten, weil sie ihm die Gesamtheit der Geister im Gefängniß vorstellen, weil die andern ungerecht Verstorbenen ihm im Augenblick nicht einfallen. Wie dieser Umstand sich erkläre, ist zu 3, 20 ausgeführt worden.

Die beiden Stellen 3, 19 f. und 4, 6 ergänzen sich aufs Schönste. Die erstere Stelle zeigt uns wie Petrus sich die Höllenfahrt vorstellte, die letztere, was er sich dabei dachte, was für ein — fast möchte man sagen — dogmatisches Interesse sie für ihn hatte. Er findet in ihr die Antwort auf die Frage: wie kann Christus auch diejenigen richten, die bei ihren Lebzeiten sein Evangelium nicht vernommen haben, noch vernehmen konnten? An Anknüpfungspunkten für diese Frage fehlt es auch sonst im neuen Testamente nicht.

Nach Acta 4, 12 (cf. 10) ist in keinem Andern das Heil, und ist kein anderer Name gegeben unter den Menschen, in welchem wir selig werden müssen, als der Name Jesu Christi von Nazareth. Damit vergleiche man, wie Johannes, der Vorläufer des Herrn, seine Taufe als eine bloße Wassertaufe bezeichnet, dagegen Christo, dem Stärkeren, der nach ihm komme, ein Taufen mit dem heiligen Geist und mit Feuer zuschreibt (Luc. 3, 16, Matth. 3, 11); wie Jesus selbst die Augen selig preist, die da sehen, was die Jünger sehen, indem viele Propheten und Könige gerne dasselbe gesehen und gehört hätten, ohne daß sie die Stillung ihres Sehens erleben durften

(Matth. 13, 16 f.; Luc. 10, 23 f.); wie nach der Aussage Jesu Keiner unter allen Denen, welche bisher von Weibern geboren sind, größer ist, als Johannes, und doch der Kleinste im Himmelreich größer ist, denn er. Dem entsprechend wird nach der schon angeführten Stelle Hebr. 11, 39. 40. Keiner von den im alten Testament vorkommenden Glaubenszeugen vollendet, trägt Keiner die Verheißung davon, ehe Christus auf Erden erschienen ist, sie werden nicht ohne die Jünger Christi vollendet. Kann demnach der Glaube nicht die volle Seligkeit davonbringen, so lange er nicht der vollkommenen Offenbarung Gottes in Christo gegenübersteht, so wird auch der Unglaube nicht definitiv verdammen, so lange er nicht Christum von sich gestoßen hat. Man kann freilich darauf hinweisen, daß zu dem reichen Mann im Hades gesagt wird in Beziehung auf seine Brüder: Sie haben Mosen und die Propheten, laß sie dieselbigen hören! Aber Abraham weist mit diesen Worten das Verlangen zurück, daß Lazarus zu den fünf Brüdern des Reichen gesandt werden solle. Die Unstatthaftigkeit einer Predigt des Evangeliums den Todten gegenüber kann daraus ebensowenig gefolgert werden, als die Unstatthaftigkeit der Auferstehung, ja überhaupt des Kommens Jesu Christi. Wenn der, der Mosen und die Propheten nicht hört, die Qual des Reichen im Hades verdient, so folgt daraus noch nicht, daß das Widerstreben gegen Mosen und die Propheten auch hinreicht, ihn ins höllische Feuer, in welches das Endgericht die Gottlosen weist, zu stürzen. Wären zu Tyrus und Sidon die Zeichen geschehen, die nachher zu Chorazin und zu Bethsaida geschahen, sie hätten einstmals Buße gethan im Sack und in der Asche. Hätte Sodom die Zeichen gesehen, welche Kapernaum sehen durfte, es wäre zu Jesu Zeiten noch vorhanden gewesen (Matth. 11, 21 ff.). Sollen wir uns etwa bei dem Gedanken beruhigen, daß es dafür den Städten Tyrus und Sidon und Sodom am jüngsten Gericht nur erträglicher ergehen werde, als den Städten, in welchen der Heiland am Meisten seine Herrlichkeit geoffenbart und die sich doch nicht bekehrten? Sollte ihnen die Gelegenheit im Sack und in der Asche Buße zu thun, ewig abgeschnitten sein, weil sie nicht Zeitgenossen Christi waren? Nach Hebr. 10, 28 f. verdient Der eine viel größere Strafe, der den Sohn Gottes mit Füßen tritt u. s. w., als Der, der das Gesetz Moses berührt. Nach Matth. 21, 37 schickt der Herr des Weinbergs zu den Weingärtnern, welche eine Reihe seiner Knechte gestäupft, getödtet, gesteinigt haben, zuletzt noch seinen Sohn und denkt: sie werden sich vor meinem Sohne scheuen.

Er hofft also noch auf Bekehrung bei Leuten, welche allen vorchristlichen Offenbarungen gegenüber ungeberdig gewesen sind. Warum sollte denen, welche in der Zeit vor Christo unbekehrt gestorben sind, dieser letzte Rettungsversuch vorenthalten bleiben?

Ueberhaupt wäre die Uebergabe des Gerichtes über alle Menschen, die lebendigen wie die todten, an Christum nicht motivirt, wenn nicht das Verhalten zu Christo, und zwar zum historischen Christus, zu Dem, der gelitten hat und durch Leiden zu seiner Herrlichkeit eingegangen ist, den Maßstab des Gerichtes abgäbe.

Gibt es demnach im neuen Testament Stellen genug, auf welche sich das Postulat einer Bekehrungsmöglichkeit nach dem Tode gründen läßt, wenigstens für Die, welche verstorben sind, ohne Gelegenheit zu haben, sich für oder wider den historischen Christus zu entscheiden, so ist für eine solche andererseits auch Raum vorhanden zwischen dem Tode des Einzelnen und dem Endgericht.

Nach dem Bisherigen werden die Einwendungen gegen die höllensfahrtliche Deutung der Petrusstellen, welche aus dem dogmatischen Vorurtheil gegen irgendwelchen provisorischen und noch flexibeln Zustand nach dem Tode herkommen, uns keinen großen Eindruck mehr machen können. Wohl aber ist es ein mächtiges Zeugniß für die höllensfahrtliche Auslegung, wenn ein Luther und ein Calvin trotz allem Widerwillen gegen jeden Zwischenort und Zwischenzustand bei dieser Auslegung ankommen.

Luther bleibt, wie Schweizer selbst anführt (pag. 7), nach einigem Schwanken bei der Deutung stehen, der gestorbene Christus habe der von der Sündfluth hingerafften Welt gepredigt, um nicht zwar die verstockt Gestorbenen, aber doch, die als Kinder und Einfältige mit vertilgt waren, noch zu retten. Calvin legt sich die Stelle so zurecht (pag. 12), daß zu Noah's Zeit den Ungläubigen doch auch reine Verehrer Gottes beigemischt gewesen, und in ziemlich verwickeltem Stil eigentlich gesagt werden wolle, die Predigt sei an diese beigemischten Gläubigen gerichtet worden. Unter den in der Sündfluth vertilgten Ungläubigen Unschuldige oder reine Verehrer Gottes zu suchen und diesen die Hadespredigt zuzueignen, ist freilich nichts Anderes als ein Zeichen der Verlegenheit. Aber woher kommt die letztere? Daher, daß auf der einen Seite die Stelle nach Luthers und Calvin's Sprachgefühl die Beziehung der Heilspredigt auf Gestorbene gebieterisch verlangte, andererseits Beiden der Satz feststand: von einer Rettung ungläubig Verstorbener kann nicht die Rede sein,

da für solche gar keine Rettung möglich ist. So in die Mitte genommen vom klaren exegetischen Thatbestand und vom dogmatischen Vorurtheil, ergriffen Luther und Kalvin jenen Ausweg, welcher nun erst den Stil mehr als „ziemlich verwickelt“ macht und die Worte zu „denen eines Fanatikers“ stempelt. Bezeichnend ist es, daß Kalvin bei unserer Stelle an das Gegenwärtiggewordensein der Kraft des Kreuzestodes unter den Gestorbenen denken will, während Luther den ganzen Christus als Gott und Mensch, mit Leib und Seele, in den Hades fahren läßt. Kalvin macht darauf aufmerksam, es heiße nicht, daß Christus „seiner Seele nach“ gepredigt habe, sondern „im Geiste“, was gerade das Gegentheil von realer Gegenwart sei, und Schweizer erinnert an die geistige Gegenwart im Sakrament. Ebenso bezeichnend aber ist es, daß Luther das „Fahren im Geiste“ unerträglich fand; ihm schien es zu wenig real. In der Stelle steht jedoch, daß Christus im Geiste den Geistern im Gefängniß hingegangen gepredigt habe; nur bezeichnet der Ausdruck „im Geiste“ nicht die Art seines Predigens, sondern den Zustand, in welchem sich Christus damals befand, als er predigte, während das Wort *πνευματικῶς* namentlich verglichen mit dem *πνευματικῶς εἰς οὐρανὸν* B. 22 dafür spricht, daß Petrus ein reales Hingehen des abgeschiedenen Geistes Christi in den Hades meine.

Wichtiger scheint der Einwand zu sein, die Petrusstellen leisten auch bei höllenfahrtlicher Auslegung nicht, was die Vertheidiger dieser letzteren ihnen abgewinnen möchten. Das Postulat Güders und Anderer laute: *εὐαγγελίζεται*, in den Stellen stehe nur *ἐκινεῖν* und *εὐγγελισθῆναι*. Aber daß Petrus die seit Christo Verstorbenen ignorirt, erklärt sich aus ihrer bei der Kürze der seit Christo verflossenen Zeit verschwindend kleinen Zahl; verschwindend klein war die Zahl gegenüber der Menge der vor Christo Verstorbenen. Daß er an diejenigen nicht denkt, deren Tod in der Zukunft, doch vor dem Gericht noch erfolgen sollte, ist durch seine Ueberzeugung: *παντῶν τὸ τέλος ἤγγικε* — hinlänglich erklärt. Es hätte also keine Schwierigkeit, aus dem *εὐγγελισθῆναι* ein *εὐαγγελίζεται* zu folgern.

Wie soll aber dieses *εὐαγγελισθῆναι* geschehen? Dies sagt uns keine der beiden Petrusstellen, kann ja doch selbst das Daß der sich fortsetzenden Todtenpredigt aus diesen Stellen zwar gefolgert, nicht aber denselben unmittelbar entnommen werden. Am Nächsten liegt es, bei Beantwortung der Frage nach dem Wie der fortdauernden Predigt unter den Verstorbenen von der Hauptstelle 3, 19 auszugehen, da

diese uns wenigstens über das Wie der einst geschehenen Verkündigung des Evangeliums im Hades Aufschluß gibt, was die Stelle 4, 6 nicht thut. Müßte jedoch auch der Dogmatiker die Hadesfahrt Christi, welche der Exeget 3, 19 vorfindet, für einen petrinischen Mythos erklären, so könnte er doch das *μετῶς ἐὐηγγελισθῆ* 4, 6 als den wesentlichen Gehalt des Mythos festhalten, und aus dem *ἐὐηγγελισθῆ* ein wie immer sich vermittelndes *εὐαγγελίζεσθαι* ableiten. Um dieses Grundgedankens willen behielt auch der Artikel von der Höllenfahrt sein Recht, im Symbolum zu stehen. Nur das wäre verkehrt, wenn Der, der sich von dem bestimmten: „Christus hat den Geistern im Gefängniß gepredigt“, zurückzöge auf das unbestimmte: „es ward (und wird) den Todten das Evangelium gepredigt“, sich einer dogmatischen That rühmen würde.

Eine dogmatische Leistung ist dies ebenso wenig, wie wenn man den Artikel: „Empfangen vom heiligen Geist, geboren aus Maria der Jungfrau“ fallen läßt und an seine Stelle den allgemeineren Gedanken setzt, „daß der Erlöser schon geboren sei als der Sohn Gottes, daß die göttliche Kraft, die ihn in den Stand setzte, die Welt zu erlösen, ihm von Anfang seines Lebens an eingewohnt habe“ (Schleiermacher in einer Weihnachtspredigt). Durch den Rückgang vom Konkreteren zum Abstrakteren kann ein dogmatischer Fortschritt sich vorbereiten, niemals aber sich schon vollziehen.

Uebrigens ist es das Natürlichste, die Todtenpredigt Christo zuzuschreiben. Man hat allerdings gegen unsere Auffassung der Petrusstellen von der Christologie aus Einwendungen erhoben. Vom Werk Christi geht der Einwand aus, Christus könne zwischen Tod und Auferstehung nicht das Evangelium gepredigt haben, da damals sein Werk noch nicht vollendet gewesen sei, indem die Auferstehung noch zukünftig war. Aber wir haben es nach biblischer Anschauung selbstverständlich gefunden, daß Christi abgeschiedener Geist in den Hades kam, in welchem Fromme und Gottlose sind. Läßt man also die in unserer Stelle erwähnte Höllenfahrt Christi nach der Auferstehung geschehen, so hat man zwei Hadesfahrten, von denen die erste dem Stand der Erniedrigung, die zweite dem Stand der Erhöhung angehört. Welche von beiden wäre dann im Symbolum gemeint? Unsere Stelle spricht dafür, daß wir unter der Hadespredigt etwas zwischen Tod und Auferstehung Geschehenes zu verstehen haben. „Im Geiste“ hat er den Geistern im Gefängniß hingegangen gepredigt. „Im Geiste“ war er nur zwischen Tod und Auferstehung, nach der letzteren nicht

mehr. Wohl aber war er gleich nach seinem Tode *ζωοποιηθεὶς τῷ πνεύματι*, welche Worte den allgemeinen Begriff ausdrücken, unter den sowohl der Zustand des seines Leibes Lebigen, als der des Auf-
 erstandenen sich subsumiren. Ist er als ein *ζωοποιηθεὶς τῷ πνεύματι* in den Hades gekommen, so stieg er doch wieder anders hinab, als die Geister der übrigen Verstorbenen, nämlich nicht als ein *καταλευθεὶς εἰς ἄδου*, sondern als Einer, der vom Tode zum Leben hindurchgedrungen ist. Als ein Solcher konnte er aber auch das Evangelium verkündigen, ohne die Auferstehung abzuwarten, die, nachdem er einmal *ζωοποιηθεὶς* war, vielleicht für ihn noch Bedeutung hatte als weiteres Entwicklungsstadium des durch die *ζωοποίησις* gesetzten Zustandes, und ferner für seine Jünger als Mittel sich ihnen als lebendig darzustellen und so ihren Glauben und ihre Hoffnung vom Tode zu erwecken, nicht aber für die Geister in der Unterwelt, die in ihm den Sieger über Sünde und Tod erkennen mußten, so gewiß er *ζωοποιηθεὶς* war, wenn er gleich ohne Leib, als *πνεῦμα*, zu ihnen, den *πνεύματα*, kam. Daß Jesus schon vor seiner Auferstehung den Geistern sein Werk zueignen konnte, folgt auch aus dem am Kreuz von ihm gesprochenen Wort: es ist vollbracht! Unter einem andern Gesichtspunkt scheint sich die Verlegung der Höllenfahrt in die Zeit nach der Auferstehung zu empfehlen. Ist Christus erst nach seiner Auferstehung in den Hades gegangen, so hat es keine Schwierigkeit, die Hadesfahrt sich wiederholen zu lassen, da er von der Auferstehung an seinen Zustand nicht mehr wesentlich verändert hat. Weniger leicht scheint es zu gehen, den Wiederbelebten aufs Neue in den Hades hinabsteigen zu lassen, nachdem der abgeschiedene Geist Christi dorthin gegangen ist. Jedoch ist zu bedenken, daß Christus, seitdem er sich zur Rechten Gottes gesetzt hat, an Gottes Allgegenwart Antheil hat, somit die Worte auf ihn Anwendung finden: Bettete ich mir in die Hölle, siehe, so bist du auch da. Fragt man: wozu eine Höllenfahrt nach dem Tode, wenn der Herr doch bestimmt war, von der Himmelfahrt an an Gottes Allgegenwart theilzunehmen, wodurch er dann ohnedies den Todten nahegekommen wäre und Gelegenheit bekommen hätte, auf sie einzuwirken? so kann man antworten: nach seinem Tode und vor seiner Auferstehung kam Christus jedenfalls zu den Geistern, und er hätte die ihm zu Theil gewordene *ζωοποίησις* geradezu verhüllen müssen, hätte sich nicht seine Erscheinung unter den Todten von selbst zu einer Predigt an sie gestalten sollen. Es liegt freilich noch eine Einwendung nahe genug, nämlich folgende: wenn

Christus nach dem Tode in den Hades gegangen, dann in der Auferstehung wieder auf die Erde zurückgekehrt, endlich aber durch die Himmelfahrt der Allgegenwart theilhaftig geworden sei, so erscheine der körperlose Geist Christi an den Raum gebunden, während der wiederbelebte Christus dann erst der Schranken des Raumes und der Zeit los und ledig wäre. Aber ob nicht die durch die Petrusstellen nahe gelegte Anschauung unter der allgemeinen Schwierigkeit leidet, sich einen Uebergang von der Endlichkeit zur Unendlichkeit vorzustellen und anschaulich zu machen? Am Wenigsten Noth würde uns die Verwandlung des *ἐκλήρωε Χριστός* in ein *Χριστός κληρώσει* bereiten, wenn wir annehmen dürften, Christus habe nach der Höllenfahrt den Hades nicht mehr verlassen, vielmehr sei sein Kommen in den Hades nur die Folge seiner Befreiung von den Schranken des Raumes gewesen, welche unmittelbar mit der Ablegung seines Fleisches eingetreten sei; Christus sei von seinem Tode an allgegenwärtig gewesen, und habe darum den Hades nicht mehr verlassen. Seine nachmaligen Erscheinungen im Kreise der Jünger seien nicht die Folge davon gewesen, daß er bald da, bald dort, also noch in Raum und Zeit befangen war, seien vielmehr als Visionen zu fassen, welche der Allgegenwärtige in den Jüngern erregt habe, um sie zu überzeugen, daß er lebe. Gerade mit Schweizer's sonstigen Anschauungen scheint sich mir die Hadespredigt Christi recht wohl zu vertragen. Wenn er keine eigentliche Auferstehung Christi als Wiedervereinigung mit dem im Grabe gelegenen Leibe annimmt, und ebenso wenig eine Himmelfahrt, so wird nach ihm der Tod Christi die Entschränkung desselben von Raum und Zeit unmittelbar zur Folge haben. Also wird er unmittelbar nach dem Tode auch den Geistern gegenwärtig werden, und daß er nun rettenwollend auf sie einwirkt, könnte nur den befremden, welcher der Ansicht wäre, der Zustand der Geister sei unabänderlich. Dagegen die Menschen nach dem Tode sich fortentwickeln, Gestorbene sich bekehren zu lassen, was Schweizer so gewiß thut, als er einen dualistischen Ausgang der Menschheitsentwicklung verwirft, und doch Diejenigen, welche auf Erden nicht Gelegenheit hatten, Christum anzunehmen, im Jenseits von dem beständig soteriologisch wirkenden Christus abzusperren, und ihnen zuzumuthen, sich mit den auf Erden empfangenen Eindrücken zu begnügen, also mit Moses und den Propheten zufrieden zu sein, das ist unnatürlich und heißt Christum selbst wieder in die Schranken des Raumes und der Zeit bannen. Auch die Verlegung der Höllenfahrt zwischen den Tod und die Auferstehung hinein paßt

zu Schweizer's Anschauung. Daß die erste, den Lebenden zu Theil gewordene Christophanie vom Tode Christi durch einen Zeitraum von etlichen Tagen getrennt war, läßt sich kaum bestreiten; den Todten konnte sich Christus unmittelbar nach seinem Tode offenbaren. Daß man mit dieser Auffassung über die Vorstellungsweise des Petrus hinausgeht, ist selbstverständlich. Doch wäre das Einzige, was an seiner Anschauung von der Höllenfahrt abgestreift wurde, die Vorstellung, daß Christus zum Zweck der Auferstehung den Hades wieder verlassen habe, daß er also bei der Hadesfahrt noch in den Schranken des Raumes und der Zeit befangen gewesen sei.

Zunächst also bezeichnen wir Christum selbst als den, der das Evangelium den Todten anbietet, welche während ihrer Erdenwallfahrt nicht in der Lage waren, sich für oder wider ihn zu entscheiden. Macht jedoch nach Schweizer's eigener Erklärung (Glaubenslehre Bd. 2, zweite Hälfte pag. 404) das Christenthum ein Fortleben und Fortwirken zum Heil der Brüder (nach dem Tode) Jedem zum höchsten Ziel und Gut im Anschluß an Christi verherrlichtes Leben und Wirken, so hat man keinen Grund, dieses Fortwirken Verstorbenen zum Heil der Brüder auf die Lebenden allein zu beziehen, und eine Wechselwirkung der Verstorbenen untereinander, beziehungsweise ein heil anbietendes Wirken der in Christo Entschlafenen auf die vor der Möglichkeit der Entscheidung für oder wider Christum Gestorbenen zu verneinen.

Verwirft man die Möglichkeit einer Bekehrung zu Christo nach dem Tode, und als Voraussetzung dieser Möglichkeit die Predigt des Evangeliums an die Verstorbenen, so stellt man damit die Nothwendigkeit der Erscheinung Christi auf Erden in Frage. Vor allem ist dies der Fall, wenn man einen finalen Dualismus Seliger und Verdammter annimmt.

Zunächst könnten sich die wegen ihres Widerstrebens gegen vorchristliche Offenbarungen zur Hölle Verurtheilten über Ungerechtigkeit beklagen. Sie könnten sagen: hätten wir Christum gehabt, wir hätten uns bekehrt (Matth. 11, 21. 23). Diese Härte fällt auch damit nicht weg, daß man erklärt, die ohne Bekanntschaft mit Christo unglaublich Verstorbenen treffe ein geringerer Grad von Verdammniß, als die Feinde Christi. Denn was will dieser geringere Grad der Unseligkeit gegenüber der Möglichkeit voller Befeligung, die sich jenen Ungläubigen aufgethan hätte, wenn Gott auch noch durch den Sohn zu ihnen hätte reden wollen. Will man also nicht zum Prädestinatismus greifen

und damit jene Härte zwar nicht beseitigen, wohl aber durch das absolute Dekret Gottes decken, und dem menschlichen Verstand und Gefühl das Fragen verbieten, so bleibt nur der Ausweg übrig, daß man erklärt, der Unglaube gegenüber der vorchristlichen Offenbarung sei ebenso verwerflich und verdamulich, wie das Widerstreben gegen das Evangelium von Christo. Diese an und für sich unbiblische Annahme hätte den weiteren unbiblichen Gedanken zur Voraussetzung, daß die vorchristlichen Offenbarungen ebenso wirksam seien, wie die Offenbarung in Christo. Und dieser letztere Gedanke rief die Frage hervor: wozu noch die Erscheinung Christi, wenn schon die vorchristliche Offenbarung, je nachdem sie verworfen oder angenommen wird, die definitive Verdamniß oder die ewige Seligkeit zu Stande bringt?

In einer wesentlich anderen Lage befindet sich auch derjenige Feiguer einer Predigt des Evangeliums unter der Todtenwelt nicht, welcher eine endliche Befeligung Allen annimmt. Er vermeidet ja den Dualismus nur dann, wenn er Allen, den vor Christo, oder überhaupt ohne Bekanntschaft, ohne Berührung mit Christo Verstorbenen, wie den Anderen, die volle Seligkeit zu Theil werden läßt. Kann man ohne Christum, so gut wie durch ihn, vollkommen selig werden, so war das Kommen Christi auf die Erde nicht nothwendig. Man kann wohl sagen, das Christenthum vollende den religionsgeschichtlichen Prozeß, schließe ihn ab, kröne ihn; aber daraus ergiebt sich höchstens eine ästhetische oder spekulative, nicht aber eine soteriologische Nothwendigkeit der Erscheinung Christi auf Erden. Und nur mit der letzteren geben sich heilige Schrift und christliches Bewußtsein zufrieden.

Es erübrigt uns noch, die Frage kurz zu erörtern, weshalb die Reformatoren sich durchaus negativ zu der Lehre von einem noch flexibeln Mittelzustand nach dem Tode und vor dem Gericht verhalten haben, wodurch dann auch einer Hadesfahrt Christi mit rettendwollender Absicht gegenüber von verstorbenen Ungläubigen der Boden unter den Füßen weggezogen war? Wir sind auch der Ansicht, daß sie, abgestoßen von der römischen Fegfeuerlehre und den daran sich anschließenden schreienden Mißbräuchen das Kind mit dem Bade ausgeschüttet haben. Aber wie erklärt es sich, daß sie das Kind im Bade nicht bemerkten? Weniger befremdet uns das bei Zwingli und Calvin, mehr bei Luther. Bei dem durchgeführten Determinismus der Ersteren treten gegenüber der ersten Ursache, dem Willen Gottes, die Mittelursachen, auch Christus als der Fleischgewordene,

zurück; so mochten sie an der Verwischung des Unterschiedes zwischen der Offenbarung in Christo und den vorgängigen Offenbarungsstufen, welche die Konsequenz der Verwerfung jedes Mittelzustandes ist, wenig Anstoß nehmen. Und so mag auch jetzt noch das christliche Bewußtsein des Reformirten, der jenen Determinismus festhält, es ertragen, 1 Petri 3 den Kreuzestod des Heilandes und ein geistiges Predigen des präexistenten Christus zu Noah's Zeit als zwei koordinirte Beispiele der vorbildlichen Liebe Christi zu Unwürdigen nebeneinander stehen zu sehen. Daß Luther ebenfalls Determinist war, ist bekannt; aber die energische Behauptung, daß Christus, und zwar der historische Christus, eine wirkliche *causa salutis* sei, die ebenso energische Verwerfung eines doppelten Willens Gottes, die bestimmte Erklärung, daß die universalistische Heilsanbietung von Gott ernstlich gemeint sei, die realistische Anschauung von den Gnadenmitteln, in welchen Gott mit dem Menschen handle, endlich die Betonung der Verantwortlichkeit des Menschen auf lutherischer Seite verhielt sich doch antinomisch zu jenem Determinismus, und drängte hin zu der Einräumung: *agit aliquid liberum arbitrium*, eine Einräumung, welche wiederum der Annahme eines Mittelzustandes günstig ist. Jedenfalls aber sollte die Ansicht von Christo als wirklicher Heilsursache sich mit jener Verwischung des Unterschieds zwischen der Offenbarung in Christo und den vorchristlichen Offenbarungen, welche sich uns als Konsequenz der Zeugnung eines Mittelzustandes nach dem Tode enthüllt hat, nicht vertragen.

Warum hat Luther dennoch jede Befehrungsmöglichkeit nach dem Tode verworfen? Weil überhaupt solche Zeiten, in denen sich auf religiösem Gebiet ein neues Prinzip Bahn bricht, der Ausbildung der Lehre von einem Mittelzustand zwischen Tod und Endgericht nicht günstig sind, und dies einfach darum, weil in solchen Zeiten eine *κρίσις* stattfindet und die Unentschiedenheit weniger Raum hat, als in Zeiten ruhigeren Wellenschlages. In solchen Zeiten werden vieler Herzen Gedanken offenbar, von denen man in ruhigen Zeiten nicht wußte, auf welcher Seite man sie zählen solle. Daraus erklärt es sich auch, daß im Neuen Testament so wenig über den Zustand zwischen Tod und Endgericht steht, wofür sich uns übrigens noch der andere Erklärungsgrund darbietet, daß die ersten Christen, die das Gericht als unmittelbar bevorstehend dachten, wenigstens nicht aufgefordert waren, den Zwischenraum zwischen ihrem eigenen Tod und dem Gericht zum Gegenstand ihres Nachdenkens zu machen. Um so

mehr muß es uns aber providenziell erscheinen, daß wir, denen sich beim Zögern des Weltendes das Nachdenken über den Zustand zwischen Tod und Endgericht aufdrängt, wenigstens an den beiden Petrusstellen einen Anhaltspunkt haben.

Ob die Befehrungsmöglichkeit jenseits des Grabes unter Umständen auch Christen zu Theil wird, können wir aus den Petrusstellen nicht mit Sicherheit erschließen. Wir werden es verzeihlich finden, wenn Jemand für andere unbefehrt Verstorbene diese Möglichkeit hofft, unverzeihlich, wenn Jemand für sich selbst darauf baut und darum seine Befehrung aufschiebt.

Luthers Streitschrift „de servo arbitrio.“

Von

Lic. Dr. Ch. Weber,

Pastor in Gauselblich bei Bitterfeld.

Mit einer Einmüthigkeit sonder Gleichen hat die neuere Theologie das dogmatische Anathema über Luthers Streitschrift *de servo arbitrio* ausgesprochen. Man sucht die darin niedergelegten „gefährlichen Ansichten“ des kühnen Reformators wohl zu entschuldigen, seine „schroffe Einseitigkeit“ historisch und psychologisch zu erklären, aber der Versuch einer Rechtfertigung seiner Grundanschauungen läuft Gefahr, von vornherein als aussichtslose Willkür oder zum mindesten als Effecthascherei dem allgemeinsten Mißtrauen zu begegnen.

Ist's aber nicht ein eigen Ding, daß die allgemeine Verurtheilung gerade diejenige unter Luthers Schriften trifft, die er selbst sein Lebenlang für eins seiner besten theologischen Erzeugnisse hielt und deren Inhalt er bei aller spätern Zurückhaltung doch niemals zurücknahm?

Wäre es lediglich eine theologische Idiosynkrasie oder schroffe Einseitigkeit gewesen, die ihn zu jenen „gefährlichen Ansichten“ führte, so hätte er gewiß nicht später so damit zurückgehalten; denn gerade solche Subjectivismen drängen sich naturgemäß am Ehesten in den Vordergrund, und in andern Punkten hat Luther bekanntlich mit seiner sogenannten „schroffen Einseitigkeit“ in seinem spätern Alter keineswegs hinter dem Berge gehalten.

Wir gestehen, daß es hauptsächlich die Achtung vor der in sich so geschlossenen und charaktervollen Persönlichkeit des Reformators gewesen, die uns getrieben, gegen die Zurückstellung und Verurtheilung von „*de servo arbitrio*“, so allgemein sie auch sein mag, mißtrauisch zu sein und mit dem Vorurtheil an die Streitschrift heranzugehen, daß es doch wohl möglich sein dürfte, ihre Grundanschauungen nicht bloß historisch zu erklären, sondern auch dogmatisch zu rechtfertigen.

Die dogmatisch-kritische Prüfung der Luther'schen Prädestinations- und Knechtschaftslehre hat aber eine doppelte Aufgabe. Es fragt sich

nicht bloß, ob diese Lehre im Rahmen der gesammten Luther'schen Theologie unentbehrlich und aus dem Centrum derselben organisch hervorgetwachsen ist, sondern vor Allem, ob sie eine auch für die gegenwärtige Dogmatik gültige Bedeutung hat. Zu dem letztern Nachweis ist es nöthig, sie mit der ihr scheinbar feindlich gegenüberstehenden und sie gegenwärtig ganz erdrückenden theologischen Freiheitslehre dogmatisch auseinanderzusetzen, — eine Klippe, an der unsers Erachtens die Synergisten wie die Flacianer gleicherweise gescheitert sind.

Es hieße Eulen nach Athen tragen, wollten wir die von Luther in „de servo arbitrio“ vorgetragene Lehre hier genauer reproduziren. Wir setzen sie nach den vielen darüber veröffentlichten historischen Arbeiten nach ihrem Gedanken- und Entwicklungsgange ohne Weiteres als bekannt voraus und lassen uns auch, weil das außerhalb der Grenzen unserer Aufgabe läge, auf keinerlei Polemik gegen die verschiedenen historischen und psychologischen Erklärungsversuche der anstößigen Lehre ein. Wir haben es lediglich mit einer dogmatisch-kritischen Beurtheilung der vorhandenen und in sich abgeschlossenen Lehre, der übrigens Niemand die Consequenz abspricht, zu thun.

Da will's uns zunächst erscheinen, als ob man ganz allgemein von vornherein mit einer falschen Fragestellung an die vielberufene Lehre heranträte.

Nicht das ist die Frage, in welchem Verhältniß die menschliche Freiheit und die absolute göttliche Causalität thatsächlich zu einander stehen, sondern wie wir uns das Zugleich dieser beiden Factoren zu denken haben; die Frage ist in kantischer Terminologie keine empirische, sondern eine kritisch-transcendentale.

Wenn wir nach dem thatsächlichen Verhältniß beider fragen, so ist eine Unterdrückung des einen Factors zu Gunsten des andern von vornherein unvermeidlich; denn das Freie ist in der Empirie — trotz aller Hegel'schen Dialectik — das conträre Gegentheil von dem Unfreien, mag dasselbe nun auf äußern Zwang oder „innere Nothwendigkeit“ zurückgeführt werden. Darum ist es bei dieser Fragestellung durchaus folgerichtig, von der empirischen Basis der Freiheit aus die Prädestination zu leugnen, und ebenso folgerichtig, den Prädestinationariern die Leugnung der menschlichen Freiheit zu imputiren.

Luther hat beide nebeneinander behauptet. Trotz seiner bekannten harten Aeußerungen über das lib. arb. (cf. opp. lat. varii arg VII. p. 119, 168 u. a.) hält er an der Freithätigkeit des Menschen energisch fest. Er sucht jeden äußern oder innern Zwang von Seiten Gottes

oder der Sünde von dem menschlichen Willen fern zu halten. (157: omnia — pro natura voluntatis; quae si cogeretur voluntas non esset. 262: Pharaon non cogitur nolens, sed naturali operatione Dei rapitur ad volendum naturaliter. 317: non operatur in nobis sine nobis.) Sowohl unter der Herrschaft der Sünde wie unter der Gottes handelt der Mensch wohl necessario, aber nicht coacte, i. e. non nolens, sed sponte et libenti voluntate; (156) atque etiam pergit volendo et lubendo, — so lange er nicht durch den entgegengesetzten possessor innerlich umgestaltet wird — etiamsi ad extra cogatur aliud facere per vim, tamen voluntas intus manet aversa et indignatur cogenti aut resistenti. Aus dieser letztern Bemerkung geht zugleich klar hervor, daß der moderne Erklärungsversuch, Luther constatare neben der absoluten Prädestination nur die sogenannte „formale Freiheit“, falsch ist. Eine „libentia seu voluntas faciendi“, die sich ihrem eignen äußern Thun entgegensetzt, ist ohne Zweifel keine bloß formale, abgesehen davon, daß die „formale Freiheit“ im Grunde gar keine Freiheit, sondern nur die Form des Wollens ist. — Die Quintessenz seiner Ansicht faßt Luther in dem Ausspruch (157) zusammen: servi et captivi sumus, ut velimus et faciamus lubentes quae ipse (dominus) velit. Die Freiheit ist die eigene, sittliche Uebereinstimmung mit dem Willen des Herrschers.

Wie aber ist dies Festhalten an der sittlichen Freiheit des Menschen bei der Behauptung der absoluten Prädestination, wie ist das Nebeneinanderhergehen zweier so entgegengesetzter Factoren in der Luther'schen Weltanschauung möglich?

Hier kommen wir auf einen Punkt, der von den Referenten und Kritikern der Luther'schen Ansicht meist nur wie eine nebensächliche theologische oder gar mystische Reminiscenz behandelt wird, der aber schon wegen seiner durchherrschenden Stellung in de servo arbitrio einer größern Beachtung werth erscheint und den Luther selbst bekanntlich zu wiederholten Malen als den Schlüssel zur Lösung der scheinbaren Widersprüche in seiner Weltansicht gebraucht: die Unterscheidung zweier Sphären innerhalb der religiösen Weltanschauung, von denen wir in kantischer Terminologie — wenn man die Worte nicht pressen und mißverstehen will — die eine die intelligible, die andere die phänomenale nennen könnten. ¹⁾ Die Unterscheidung

¹⁾ Es versteht sich von selbst, daß wir diese Kantischen Termini nur in ihrer erkenntnistheoretischen, nicht in ihrer metaphysischen Bedeutung auf die Luther'sche

eines „verborgenen“ und „offenbaren“ Gotteswillens (124: in Deo multa abscondita -- in scriptura omnia exposita. Duae res sunt Deus et scriptura Dei. 222: (distinguendum) inter Deum praedicatum et absconditum, h. e. inter verbum Dei et Deum ipsum) ist keineswegs nur eine mystische oder scholastische Spielerei, sondern ein sehr kritischer und allgemeingültiger Gedanke. Es ist nur der Identitätsphilosophie zuzuschreiben, daß man ihn nicht nach Gebühr würdigt. Man hat in der That kein logisches Recht — Kant sollte es genugsam für alle Zeiten klargestellt haben —, aus der Welt der Erscheinungen so ohne Weiteres mit dem verhängnißvollen Identitätssprünge in die Welt des Nichterscheinenden (mag man dies nun definiren wie man wolle) hinüberzugleiten und sie den phänomenalen Dingen gleichzusetzen. Das einfachste Beispiel aus der Naturwissenschaft — in der wir bekannlich genau zwischen den phänomenalen Farben und Tönen und den Hypothesen über das Wesen dieser Erscheinungen „an sich“ unterscheiden — ist ein unumstößlicher Beleg hierfür. Dies Erkenntnißgesetz gilt aber auf allen Gebieten; auch das religiöse macht keine Ausnahme davon. Wir haben kein Recht, aus der Offenbarung ohne Weiteres in apodictischer Weise in das Wesen Gottes „an sich“ hinüberzugleiten; nur Postulate und Hypothesen sind da am Platze; alle positiven Aussagen der religiösen Erkenntniß müssen sich auf das Gebiet der Offenbarung, auf die phänomenale religiöse Welt, beschränken, etwas Positives von Gottes Wesen „an sich“ oder gar von Gottes Wesen „auch abgesehen von seiner Offenbarung“ auszusagen, ist einfach eine logische Unmöglichkeit.

Hüten wir uns übrigens, den „verborgenen Gotteswillen“ Luthers mit der letztern Idee eines Willens „auch abgesehen von der Offenbarung“ gleichzusetzen. Dieser gänzlich in der Luft schwebende Gedanke ist eine Erfindung der Speculation und liegt dem Reformator gänzlich fern. Er denkt bei seinem „verborgenen Gott“ immer nur an die Grundlage der Offenbarung in Gottes Wesen, an den intelligibeln Gott im kantischen Sinne, von dem wir nur in Hypothesen und Postulaten etwas aussagen können.

Auf derselben Basis jenes kritischen Auseinanderhaltens von

Weltanschauung anwenden. Phänomenal ist danach alles dasjenige, was nur durch das Zusammenwirken der menschlichen Apperception mit dem von Außen her Gegebenen entsteht, intelligibel dagegen das, was abgesehen von diesem Austausch, also „unmittelbar und nur für die Intuition“ (transc. Analytik 2, 3) besteht.

Wesen und Erscheinung ruht bei Luther die Unterscheidung von zweierlei Erkenntniß, einer subjectiv-phänomenalen und einer so zu sagen rein religiös-postulativen, (134: *omnia quae facimus, omnia quae fiunt, etsi nobis videntur mutabiliter et contingenter fieri, revera tamen fiunt necessario et immutabiliter, si Dei voluntatem spectes.* 153: — *licet nobis longe secus appareat* — 171: *patres — infirmitate carnis pro lib. arb. — fortitudine spiritus contra lib. arb.* 363: *Deus justus credatur ubi iniquus nobis videtur.*) sowie die bei Besprechung von Röm. 10 eintretende Unterscheidung von practischer und theoretischer Betrachtungsweise (279: *hoc ad exhortatorem pertinet — illud ad doctorem*). Bekanntlich beruft sich Luther besonders bei der *praedestinatio ad malum* auf das *occultum consilium* Gottes (221); aber bei seiner durchaus consequenten Zusammenfassung der *praedestinatio ad bonum* und *ad malum*, wonach die eine ohne die andere gar nicht zu denken ist, ist damit nichts anderes gesagt, als daß überhaupt die sogenannte absolute doppelte Prädestination nur in dem „verborgenen Gotteswillen“ ihren Ursprung habe. Im Uebrigen (222) „*relinquendus est Deus (occultus) in majestate et natura sua, sic enim nihil nos cum illo habemus agere, nec sic voluit a nobis agi cum eo, sed quatenus indutus et proditus est verbo suo, quo nobis sese obtulit, cum eo agimus*“ — ein deutlicher Fingerzeig für die Beurtheilung des spätern Verhaltens des Reformators in dieser Frage. (cf. 227: *dicimus — de secreta illa voluntate majestatis non esse disputandum, et temeritatem humanam, quae perpetua perversitate, relictis necessariis, illam semper impetit et tentat, esse avocandam et retrahendam, ne occupet sese scrutandis illis secretis majestatis, quae impossibile est attingere.*)

Während der verborgene Gott „*occulto consilio*“ die Einen zur Seligkeit, die Andern zum Verderben bestimmt, „*Deus incarnatus* (228) *in hoc missus est, ut velit, loquatur, faciat, patiatur, offerat omnibus omnia, quae sunt ad salutem necessaria.*“

Und diesem, dem offenbaren Gott gegenüber wird der Mensch in aller Strenge dafür verantwortlich gemacht, ob er seinen Ruf annimmt oder nicht. (222: *recte dicitur: si Deus non vult mortem, nostrae voluntati imputandum est, quod perimus, recte, inquam, si de Deo praedicato dixeris, nam ille vult omnes homines salvos fieri, dum verbo salutis ad omnes venit, vitiumque est voluntatis, quae non admittit eum.*) „*Deus incarnatus* (ib.)

loquitur: volui et tu noluisti.“ Man könnte in Luthers Sinn kurz sagen: daß Gott scheinbar willkürlich — diese Willkür wird ihm nur nach unsern menschlichen Anschauungen imputirt, wir können aber nicht nachweisen und als religiöse Menschen noch weniger behaupten, daß er in der That „an sich“ willkürlich verfare — handelt in seiner Prädestination, das ist seine Sache, aber ob wir seinen Ruf annehmen oder nicht, das ist unsere Sache.

Mit andern Worten: In der phänomenalen Welt, in der Sphäre der Offenbarung, mit der wir es practisch allein zu thun haben, sind wir verantwortlich für unsere Handlungen; das, was darüber hinausliegt, hat mit unsrer Verantwortung überhaupt nichts zu thun. Dort, für die phänomenale Welt, gilt auch die bekannte Vertheidigung Gottes gegen den Vorwurf der Urheberchaft der Sünde und der induratio, daß alles dies ein vitium der ohne Ausnahme „bösen“ instrumenta sei; instrumenta giebt es eben nur in der Welt der Erscheinungen. (cf. 255f.: *vides Deum, quum in malis et per malos operatur, mala quidem fiunt, Deum tamen non posse male facere, licet mala per malos faciat, quia malis instrumentis utitur, quae raptum et motum potentiae suae non possunt evadere. — Vitium ergo est in instrumentis, — raptu divinae potentiae impius otiosus esse non sinitur, sed velit, cupiat, faciat taliter qualis ipse est.*) Wer aber meint, daß Luther sich die Einwirkung Gottes bei der induratio in magischer Weise gedacht habe, den verweisen wir auf die durchaus sittlich aufgefaßte und fein psychologisch durchdachte Schilderung der induratio Pharaos. (258: *sic indurat Pharaonem, quum impiae et malae ejus voluntati offert verbum et opus, quod illa odit, vitio scilicet ingenito et naturali corruptione. Atque quum Deus spiritu intus eam non mutet, . . . Pharaon vero vires, opes, potentiam suam considerans illis eodem naturali vitio confidit, fit, ut hinc suarum rerum imaginatione inflatus et exaltatus . . . induretur, tum magis ac magis irritetur et ingravetur, quo magis Moses instat et minatur . . .*) —

Diese kritische Scheidung zwischen dem verborgenen und offenbaren Gotteswillen ist die erkenntnistheoretische Basis der Luther'schen Lehre; sie ist damit zugleich der formale Stützpunkt unserer Rechtfertigung seiner Anschauungen.

Ob wir zu weiteren Ausführungen schreiten, ist es nöthig, auch die materiale Basis dieser Lehre, ihren eigentlichen Kern und Inhalt

klarzustellen. Erst von hier aus wird eine sachgemäße Beurtheilung der dogmatischen Einzelheiten möglich sein.

Es unterliegt keinem Zweifel, daß es dem Reformator in seiner Streitschrift dem Erasmus gegenüber nicht bloß um die Abweisung aller menschlichen Ansprüche in der Heilsaneignung zu thun gewesen, sondern daß eben diese Betrachtung der Heilsaneignung auch der fundamentale Ausgangs- und Stützpunkt seiner in „de servo arbitrio“ ausgesprochenen Ansichten ist. (131: scire, an voluntas nostra aliquid agat in his, quae pertinent ad aeternam salutem — hic est cardo disputationis, hic versatur status causae hujus.) Daß in seinem „Gottesbegriff“ der materiale Ursprung derselben zu suchen sei, wie man gewöhnlich annimmt, ist nicht nur durch die Schrift selbst in keiner Weise zu belegen, sondern erscheint uns auch von vornherein psychologisch unmöglich. Der „Gottesbegriff“ kann bei keinem Menschen die Quelle seiner eigenthümlichen Anschauungen sein; er ist vielmehr selbst erst die Folge ganz anderer fundamentaler Glaubensüberzeugungen. Wenn Jemand diese ändert — und das war bei Luther der Fall —, so ändert er eben damit, er mag's wollen oder nicht, auch seinen „Gottesbegriff“.

Luther kommt zu seinen Ansichten durchaus a posteriori. Jede Speculation aus dem Gottesbegriff heraus liegt ihm nicht bloß äußerlich, sondern viel mehr noch innerlich fern. Und wenn man genau zusieht, sind alle die ihm untergeschobenen Reminiscenzen an den mittelalterlichen — scholastischen oder mystischen — Gottesbegriff nichts als Täuschung; er hat in Wahrheit — wie das selbst der insequenteste Denker in religiösen Dingen thut — seinen Gottesbegriff seiner Heilslehre gemäß umgestaltet. Das Verhältniß Gottes zur Welt ist bei ihm durchaus nicht mehr physischer sondern sittlicher Natur.

Die Schrift de servo arbitrio ist eine religiöse im eminenten Sinne des Wortes. Sie beschäftigt sich nur mit dem Verhältniß des Menschen zu Gott, alle andern Verhältnisse und Aufgaben des Menschen liegen außer ihrem Bereich. Das sittliche Thun erscheint nur in seiner Beziehung auf Gott.

Das müssen wir bei der Beurtheilung entschieden festhalten. Luther stellt keine ethische, geschweige denn metaphysische Untersuchung über das Verhältniß der Prädestination zur menschlichen Freiheit an, sondern die Frage gestaltet sich ihm von vornherein concret: Wie gelangt der Mensch zum Heil, durch selbständig-freithätige

Witwirkung, oder lediglich durch Gottes Gnade? (127: nam hoc agimus, ut disquiramus, quidnam possit lib. arb., quid patiat,ur, quomodo se habeat ad gratiam Dei. 165: si poteritis... ostendere unum opus aut unum verbum vel unum cogitatum ex vi liberi arbitrii, quo vel adplicuerunt se ad gratiam vel quo meruerunt spiritum vel quo impetraverunt veniam... victores estote. cf. 206.) Von den verschiedensten Ausgangspunkten her kommt er zu der einen Antwort: nur durch die Gnade; (155: dum Deus opere suo in nobis non adest, omnia (sunt) mala, quae facimus, et nos necessario operamur, quae nihil ad salutem valent. cf. 175, 206, 207, 208. 231: quid illis (Christo et sp. s.) opus fuerit, si bona opera et merita per lib. arb. habemus? 239: — hoc velle, hoc credere, sicut lib. arb. numquam novit nec cogitavit de eo antea, ita multo minus potest suis viribus. 330: si autem homines per sese aliquid possent incipere, gratia non foret opus. 153: humiliari penitus non potest homo, donec sciat, prorsus extra suas vires, consilia, studia, voluntatem, opera, omnino ex alterius arbitrio, consilio, voluntate, opere suam pendere salutem, nempe Dei solius.) er ruft alle Instanzen auf, alle bezeugen ihm einmüthig: nur durch die Gnade.¹⁾ Also, folgert er consequent weiter, ist die selbständige freithätige Witwirkung ein merum verbum. Ist aber der Mensch an seinem Glauben im Grunde unschuldig, so ist er's folgerecht „im Grunde“ auch an seinem Unglauben. Die Ursache für beide kann nur in Gott liegen. (250: si est — unius definitionis lib. arb. in omnibus hominibus, nulla potest reddi ratio, cur unum perveniat ad gratiam et alterum non perveniat.) Daher ist die Lehre von der absoluten doppelten Prädestination die einzige richtige Consequenz aus dem evangelischen Grundgedanken von der Ausschließlichkeit der göttlichen Gnadenwirkung. Sie ist nichts anderes als ein religiöses Postulat, aber auch nicht mehr als dies. (137: quomodo certus et securus eris, nisi scieris, illum certo

¹⁾ Er wiederholt es an mehr als einer Stelle (cf. p. 200), daß er schon mit der von Erasmus so genannten opinio probabilis zufrieden sein wolle, wonach das lib. arb. sich nicht allein die Gnade verschaffen kann, aber daß eben diese vernittelnde Ansicht zu ganz denselben Consequenzen führe, wie er sie ausgesprochen; sonst könne der Mensch mit Zug und Recht für seine, wenn auch noch so geringe Witwirkung bei der Heilsaneignung ein Verdienst beanspruchen. 132: hoc autem certe asseris, Dei misericordiam omnia agere, et voluntatem nostram nihil agere, sed potius pati (agi), alioqui non totum Deo tribuetur.

et infallibiliter et immutabiliter ac necessario scire et velle et facturum esse, quod promittit. 153 f. oben. 138: Christianorum haec una et summa consolatio est, — nosse, quod Deus non mentitur sed immutabiliter omnia facit et voluntati ejus neque resisti neque eam mutari aut impediri posse. 222: satis est nosse tantum, quod sit quaedam in Deo voluntas imperscrutabilis, quid vero, cur et quatenus illa velit, hoc prorsus non licet quaerere. cf. 244.)

Man muß in dieser Gedankenverbindung entweder eine innere Inconsequenz aufweisen oder anerkennen, daß der perhorrescirte Gedanke einer absoluten doppelten Prädestination aus dem sogenannten Materialprinzip der Reformation hervortwächst. Ohne die erstere Leistung ist ein Zurückführen desselben auf eine theologische Idiosyncrasie des Reformators nichts als eine leere Behauptung.

Folgen wir seiner Auseinandersetzung Schritt für Schritt, um sie zu beurtheilen. Der rein religiöse Ausgangspunkt steht von vornherein fest; jede Beurtheilung von einem andern Standort aus wäre schon im Prinzip verfehlt.

Und diese rein religiöse Betrachtungsweise der Sache ist für einen Theologen und vollends für einen Reformator die allein richtige. Die abstracte Freiheit ist ein bloßes formales Gedankenbild der Metaphysik; alles Speculiren und Streiten darüber, das man den Philosophen nicht verwehren kann, schwebt practisch vollständig in der Luft; in Wahrheit giebt's nur ein Wollen, das einen Inhalt hat. Und dieser Inhalt ist entweder gut oder böse, d. h., religiös ausgedrückt, er stammt entweder aus dem Glauben oder aus dem Un- resp. Nichtglauben. Ein Mittelding giebt es nicht.

Wie aber kommen wir zum Glauben?

Diese Frage nach der Entstehung des Glaubens ist das punctum saliens in der ganzen Controverse. (279: scimus fide inseri, infidelitate excludi homines eosque exhortandos esse, ut credant, ne exscindantur. Sed hinc non sequitur neque probatur, eos posse credere aut discredere vi lib. arb., de quo nos agimus. Non disputamus, qui sint credentes, qui non, — quid sequatur credentes et discredentes, — sed hoc disputamus, quo merito, quo opere perveniant ad fidem, qua inseruntur aut ad infidelitatem, qua exscinduntur. cf. 239.) Der Glaube ist der menschliche Factor in der Heilsaneignung; es fragt sich, ob er frei oder lediglich von Gott gewirkt ist. Hier ist

der Punkt, wo sich die verschiedenen Ansichten scheiden; denn hier ist's, wo sich die religiöse Ueberzeugung von der Ausschließlichkeit der göttlichen Gnadenwirkung in der Beschaffung unseres Heiles und die sittliche Ueberzeugung von der menschlichen Freiheit in einem Punkte begegnen, auf dem fundamentalen Punkte gegenüberstehen.

Man ist neuerdings dieser Schwierigkeit gegenüber sehr allgemein zu der vermittelnden Erklärung geneigt, der Glaube sei etwas rein Receptives, eine bloße Form für den Inhalt der göttlichen Gnade, und als solche das gerade Gegentheil von verdienstlichem Thun und der Ausschließlichkeit der Gnade keineswegs widersprechend.

Das ist aber nur eine Verdeckung der wahren Schwierigkeit und eine Verschiebung der wirklichen Controverse.

Es handelt sich gar nicht um das Verhältniß des Glaubens zur Gnade — dasselbe steht von vornherein fest und ist durch jene Erklärung ganz richtig charakterisirt —, sondern um die Entstehung des Glaubens, um seine Stellung in der sittlichen Welt, um seine Rechtfertigung so zu sagen vor der sittlichen Ueberzeugung von der menschlichen Freiheit. Gewiß ist der Glaube der Gnade gegenüber etwas rein Receptives, aber eben damit doch auch psychologisch und sittlich angesehen etwas Freithätiges; denn das Recipiren ist ein sittlicher Act, nur formell ein Leiden, ein spontaner Act der Freiheit, nicht ein passives Uebersichergehenlassen. Die Receptivität ist gerade dadurch von der Passivität unterschieden, daß sie eine Unterabtheilung der Activität ist.

Somit steht durch diese „Lösung“ die Controverse ganz auf dem alten Fleck: Freiheit contra Ausschließlichkeit der Gnade. Dieselbe steht aber obenein in Gefahr, gerade das Gegentheil von dem auszurichten, was sie bezweckt. Sie will die sittliche Freiheit des Glaubens retten, degradirt ihn aber zu einer bloßen Form und erweckt so den Anschein, als sei der Glaube gar kein freithätiger Act des Menschen. Sie vindicirt dem Glauben entweder zu viel oder zu wenig. Consequent psychologisch durchgeführt schädigt sie durch die schlechthinige Behauptung des spontanen Glaubens die Ausschließlichkeit der göttlichen Gnade, — thut mithin dem religiösen Glauben Abbruch —, oder aber sie macht den Glauben zu einem sittlich unselbstständigen Dinge und schädigt dadurch die sittliche Ueberzeugung. (cf. 198: *neque enim vis ea applicandi ad salutem potest esse purum velle, nisi salus ipsa nihil esse dicatur.*)

Luther würde nicht angestanden haben, diese moderne Ansicht —

man verzeihe den Anachronismus! — eine synergistische zu nennen. Gerade diese Behauptung der selbständigen Mitwirkung des Menschen bei Beschaffung des Heiles ist es, die er dem Erasmus vorwirft. Er betont dem gegenüber mit einseitiger Schärfe die religiöse Seite der Sache, die Ausschließlichkeit der göttlichen Gnadenwirkung ¹⁾.

Sein Beweis ist, wie gesagt, durchaus ein Beweis a posteriori. Was hast du, o Mensch, das du nicht empfangen hättest, — dieser schon von Augustin so vielfach gebrauchte paulinische Gedanke ist der Grundton, der sich durch seine Auseinandersetzungen hindurchzieht. Woher hast du denn deinen Glauben, wenn nicht von Gott? Nicht bloß die Gnadenmittel, sondern auch die Applikation derselben, ihre Aufnahme von Seiten des Menschen ist nur Gottes Werk. Sobald der Mensch irgendwie Gott gegenüber seinen Glauben als seine absolut selbständige, spontane That, wenn auch rein receptiver Natur, ansehen könnte, wäre die Ausschließlichkeit der Gnade Gottes und damit das allein feste Fundament des Heils untergraben und dem Semipelagianismus, oder besser Synergismus, Thor und Thür geöffnet.

Es ist das festeste und nothwendigste Postulat des religiösen Menschen, daß er sein Heil nur der Gnade Gottes zu verdanken hat. Daraus folgt, daß er auch seinen Glauben, den subjectiven Factor für die Beschaffung desselben, auf dieselbe zurückführen muß. Und die Erfahrung bestätigt das vollkommen, indem in der That ein wahrhaft gläubiger Mensch seinen Glauben nie lediglich seinem eignen freien Entschluß anrechnen, sondern vielmehr behaupten wird, daß auch sein Glaube nur Gottes Werk sei.

Aus dem Postulat der Ausschließlichkeit der göttlichen Gnade folgt das durch die Erfahrung bestätigte Postulat des *servum arbitrium* hinsichtlich der Entstehung und Erhaltung des Glaubens oder mit andern Worten das Postulat der göttlichen Prädestination hinsichtlich der Glaubenswirkung.

Man mag von der Erfahrung oder von diesem theoretischen Postulat ausgehen, auf beiden Wegen gelangt man zu demselben Resultat.

¹⁾ Diese „einseitige“ Auffassung, die abgesehen von einigen gelegentlichen Bemerkungen die sittliche Selbständigkeit des Menschen gänzlich ignorirt, ist's, wodurch so leicht ein Mißverständnis seiner Ansicht herbeigeführt wird.

Aber von mehr als von einer subjectiven religiösen Erfahrung oder einem religiösen Postulat ist auch dabei nicht die Rede. Von einer abstract-theoretischen Behauptung und Beweisführung ist Luther weit entfernt, und es ist zum rechten Verständniß und zur Beurtheilung seiner Lehre vor Allem nöthig, diese Beschränkung klarzustellen.

Aber bestehen alle diese Gedanken nicht vollkommen zu Recht? Wir acceptiren jene Definition von dem rein receptiven Verhalten des Glaubens vollkommen; aber wir fragen mit Luther: wie bist du denn zu diesem Recipiren gekommen, o Mensch? Wenn du auch noch so sehr ohne äußern Zwang den Glauben ergriffen hast, noch so sehr mit freudiger, innerer Ueberzeugung im Glauben stehst, ist's nicht doch nur Gottes Gnade, daß du zum Glauben gekommen bist und darin erhalten wirst? Man könnte im Sinne des evangelischen Glaubensbegriffs sogar soweit gehen, zu behaupten, daß das nicht der rechte Glaube sei, der auch nur irgend etwas bei der Beschaffung des Heiles auf sich selbst, mithin auf seine Freiheit — denn Freiheit im materialen Sinn ist eben nichts anderes als die absolute Selbstständigkeit des Menschen¹⁾ in seinen Entschlüssen und Willensäußerungen — zurückführe. Es liegt einfach schon im Begriff des Glaubens, daß er sich als lediglich von der Gnade gewirkt ansieht.

Wir sagten eben, Freiheit im materialen Sinn sei die absolute (oder auch relative) Selbstständigkeit des Menschen in seinen Entschlüssen und Willensäußerungen; die Selbstständigkeit an sich und zwar nicht bloß als die Form des Wollens, sondern als die materiale Basis der sittlichen Entschlüssen — innerhalb der phänomenalen Welt — spricht Luther dem Menschen auch hinsichtlich seines Glaubens keineswegs ab²⁾. Jeder Gläubige trägt in seiner

¹⁾ Eine neuere philosophische Doctrin will dem Menschen nur eine relative Selbstständigkeit gegenüber den bestimmenden Einflüssen der menschlichen Gemeinschaft vindiciren. Man könnte versucht sein, — und der Versuch ist in der That gemacht worden —, auch die Frage nach dem Verhältniß der Freiheit zur Gnade auf diesem Wege zu lösen. Aber in der Beziehung zu Gott — und um diese handelt es sich doch hier im Grunde allein — ist es ganz gleichgiltig, ob von dem einzelnen Menschen oder von der „christlichen Gemeinde“ als solcher die Rede ist; auch die letztere ist Gott gegenüber nicht „absolut“ selbstständig, und ist also die Frage auf diese Weise nur zurückgeschoben, nicht gelöst.

²⁾ Dem zum Beweise hierfür die von uns vielleicht zu sehr urgirten Citate aus de s. a. nicht genügen, den verweisen wir auf den eigentlichen Kern seiner

eigenen Erfahrung die Antinomie mit sich herum, daß er selbständig und freithätig von seinem Glauben überzeugt ist und doch denselben im Grunde lediglich auf Gottes Gnade zurückführt. Das ist eine Erfahrungsthatsache, über die sich nicht weiter streiten läßt, und die Luther zum Ausgangs- und Stützpunkt seiner Behauptungen nimmt.

Wir haben schon oben gesehen, daß er stricte behauptet, der Mensch sei dem offenbaren Gott gegenüber für seine Handlungen, also auch für seinen Glauben, vollkommen verantwortlich. In der Sphäre der Offenbarungswelt liegt es an uns, ob wir das Wort von der Gnade annehmen oder nicht; nur wenn wir über dieses phänomenale Gebiet — d. h. concret: über unser Verhältniß zu den phänomenalen Gnadenmitteln — hinausgehen und uns „rein“ im Verhältniß zu Gott betrachten, tritt das unbeweisbare Postulat der absoluten göttlichen Gnadenwirkung ein. Hierauf beruht jene Antinomie, die für unsere Untersuchung so ungemein wichtig ist; hier liegt der eigentliche Schlüssel zu dem rechten Verständniß des Verhältnisses der Gnade zur Freiheit; der offenbaren, der phänomenalen Gnade gegenüber betrachtet sich der Mensch als frei, der intelligibeln — sit venia verbo! — gegenüber als unfrei. So kann es nebeneinander bestehen, daß man die Ueberzeugung hat, mit freiester, innerer Einstimmung sich zu der Predigt von Christo zu bekennen, — und wenn irgend Jemand, so hat dies Luther gethan —, und doch diese „freie Einstimmung“ im Grunde nicht als seine „absolut selbständige“ freie That ansieht, wie das der Reformator in *de servo arbitrio* kundgibt.

Das erste könnten wir die sittliche Auffassungsweise nennen, — insofern sie auf der sittlichen Ueberzeugung von der Selbständigkeit und Verantwortlichkeit unseres Handelns beruht ¹⁾ —, das zweite die religiöse.

gesamten reformatorischen Thätigkeit, auf seine Predigt vom rechtfertigenden Glauben, die bei der bloßen Prädestinations- und Unfreiheitslehre nichts als ein leeres Gaukelspiel wäre.

¹⁾ Und hier kommen wir mit der Behauptung der Freiheit trotz alles scheinbaren Gegensatzes deutlich mit den Kantischen metaphysischen Resultaten überein, nur daß der Philosoph die sittliche Sphäre die intelligible nennt, als die innerliche im Gegensatz zu der äußerlich natürlichen. Der rein religiösen Empirie

Luther hat nun schon in seiner Streitschrift *de servo arbitrio* keineswegs die religiöse Auffassungsweise als die allein mögliche und richtige hingestellt. Nur tritt sie ausschließlich in den Vordergrund, weil es sich ja dem Erasmus gegenüber nach seiner Ansicht um eine religiöse Controverse handelt.

Ein Hauptbeweis für seine sittliche Weltanschauung trotz der hier hervortretenden scheinbaren religiösen Einseitigkeit ist seine bekannte Betonung der Gnadenmittel; das Verhältniß zu ihnen stellt er im practischen Leben — aus durchaus zutreffenden realistischen Gründen — so sehr in den Vordergrund, daß jenes „intelligible“ Verhältniß des Menschen zu Gott darüber ganz in den Hintergrund gedrängt wird. Er hat so wenig mystische und magisch-physische Neigungen (die mystische und physische Weltanschauung sind *Correlata*), daß er den Schwärmern gegenüber ganz einseitig die Freithätigkeit und sittliche Selbständigkeit des Menschen hinsichtlich der Entstehung des Glaubens betont. — Und doch hat er seine in *de servo arbitrio* ausgesprochenen religiösen Behauptungen hinsichtlich der subjectiven Heilsaneignung niemals zurückgenommen.

Die Freiheit, die er behauptet, ist keineswegs eine bloß formale, nicht die bloße Form des Wollens überhaupt, sondern eine durchaus materiale, die volle sittliche Selbständigkeit des Menschen in Betreff der Entscheidung für das Gute oder Böse, — nur eine bloß auf die phänomenale Welt, auf die Offenbarungssphäre beschränkte.

Will man diese Behauptung der phänomenalen Freiheit eine Täuschung nennen, nun wohl; aber auf dieser „Täuschung“ beruht die gesammte sittliche Welt. Der Mensch kann nicht anders als unter der Voraussetzung der Freiheit wirklich sittlich handeln. — Auch der Musiker kann nicht anders als unter der Voraussetzung

gegenüber aber haben wir das Recht, die sittliche phänomenal zu nennen, weil sie nur durch die Beziehung des sittlichen Subjects zu der Außenwelt zu Stande kommt. Die Kantischen Phänomene kommen für Luther, dem es sich nur um Gegenstände der inneren Erfahrung handelt, überhaupt gar nicht in Betracht; ebenso wird die Luther'sche intelligible Unfreiheit von der Kantischen Metaphysik gar nicht berührt, also weder aus- noch eingeschlossen. — Dies zur beiläufigen Klarstellung und Auseinandersetzung mit den Kantischen metaphysischen Resultaten in der Freiheitsfrage.

der Wirklichkeit der Töne componiren, der Maler nur unter der Voraussetzung der Wirklichkeit der Farben malen, — innerhalb der phänomenalen Welt, für das Subject sind ja auch beide wirklich —, und doch giebt's außerhalb der phänomenalen Welt an sich weder Töne noch Farben. Wollte man meinen, mit jener Unterscheidung sei die gesammte sittliche Welt untergraben, so wäre das mit der Musik u. a. genau ebenso der Fall. So gut es eine Musik und eine Musikwissenschaft ohne „wirkliche“ — besser ohne „wahre“ — Töne giebt, so gut giebt's auch ein sittliches Handeln und eine Ethik ohne „wahre“ Freiheit. Es kommt eben in der phänomenalen Welt — und in dieser leben wir ja Alle — nicht sowohl auf die intelligible als vielmehr auf die phänomenale Wirklichkeit an. Deshalb haben wir auch kein Recht, von der Freiheit in diesem Sinne als von einer „Täuschung“ zu reden. Täuschung ist eine subjectiv-phänomenale Anschauung im Gegensatz zur objectiv-phänomenalen.

Im Grunde leugnet kein evangelischer Christ den bezeichneten Grundgedanken der Luther'schen Auseinandersetzung, daß wir unsern Glauben im Grunde ausschließlich der Gnade Gottes zu verdanken haben. Man bleibt nur gewöhnlich bei der gemüthlichen Ueberzeugung von dieser Thatsache stehen und giebt ihr in der lehrhaften Ausprägung des Glaubens keine Folge. Luther hat in seiner Streitschrift gegen Erasmus auch diesen Punkt lehrhaft ausgestaltet und zwar recht eigentlich von dem Mittelpunkt der evangelischen Heilslehre aus; — das ist die ganze theologische Idiosynkrasie, die man ihm vorwerfen kann.

Von der gewonnenen Basis aus ergiebt sich alles Andere in der Luther'schen Lehre von selbst; die übrigen Gedanken sind nur einfache logische Consequenzen dieses Grundgedankens.

Wenn wir im Grunde — d. h. wenn wir über unser phänomenales Verhältniß zu den Gnadenmitteln hinaus der Sache tiefer auf den Grund gehen — nichts dafür können, daß wir zum Glauben gekommen sind, so können wir selbstverständlich ebenso wenig dafür, wenn wir nicht zum Glauben kommen, — d. h. in der Sünde bleiben. Denn, gleichgiltig wie die Menschen darüber urtheilen, vor Gott, also auch für die religiöse Betrachtungsweise, giebt nur der Glaube die rechte Stellung ihm gegenüber; vor ihm ist also ein Mensch, der nicht gläubig (dieser Gegensatz ist, was vielfach übersehen wird, nur scheinbar ein negativer, in Wahrheit ein positiver) ist, in seinem innersten Wesen ein Sünder. Ein Mittelding zwischen Sünde und

Glauben giebt's nicht ¹⁾. (339: neque enim apud Deum relinquitur medium inter justitiam et peccatum, quod velut neutrum sit, — apud homines sane ita habet res, ut media et neutralia sint; — forte hoc somniat diatribe, inter haec duo, posse velle bonum, non posse velle bonum dari medium, quod sit absolutum velle. 198: merum figmentum dialecticum est, quod in homine sit medium et purum velle; — nec Deus nec satan merum et purum velle sinunt in nobis.) Der Nichtgläubige mag Werke thun, die äußerlich mit Gottes Willen übereinstimmen und die er selbst für recht hält, die Grundrichtung seines Wesens, sein innerster Lebenskern ist nicht der Glaube, und darum ist er vor Gott nicht „gerechtfertigt“ und in Gottes Augen ein Kind der Sünde. (338: si vero ad justitiam Dei non promovet, quid profuerit illi, si operibus et conatibus suis promoveret, si possit fieri, etiam ad angelorum sanctimoniam? — distinguendae — duae justitiae, altera legis altera gratiae — et haec sine illa et absque operibus donatur, illa vero sine hac non justificat nec quicquam valet). Dies und nichts anderes ist die vielberufene Lehre von der servitus peccati. Jeder Mensch steht unter der Herrschaft der Sünde, so lange ihn nicht die Gnade sich dienstbar macht. (157: quod vero gratia Dei non facit, bonum non est. cf. 330, 331, 333. 348: qui Christi non est, cujus alius quam satanae est?) Ob man sich diese Herrschaft lediglich als eine servitus peccati oder nach Luther's Anschauung auch als

¹⁾ Es ist eine Inconsequenz, wenn die Augustana den Menschen „in rebus civilibus“ als „frei“ hinstellt, d. h. ihm einen weder von der Sünde noch von Gott beherrschten Willen vindicirt. Nach Luther und auch nach den Melancthonischen loci von 1521 giebt's eine solche „Freiheit“ nicht. (339: in Deum peccat impius, sive edat sive bibat aut quidquid fecerit.) Auch Luther spricht zwar von einem liberum arbitrium „in inferiora“ und leugnet es nur nach Oben hin. (160: homini arbitrium liberum non respectu superioris, sed tantum respectu inferioris se rei concedatur, h. e. ut sciat, sese in suis facultatibus et possessionibus habere jus utendi, faciendi, omittendi pro lib. arb., licet et id ipsum regatur solius Dei libero arbitrio, quocumque illi placuerit; ceterum erga Deum vel in rebus, quae pertinent ad salutem vel damnationem, non habet lib. arb., sed captivus, subjectus et servus est vel voluntatis Dei vel voluntatis Satanae.) Damit ist aber nicht eine religiöse resp. religiös-sittliche und eine nicht religiöse resp. religiös-indifferente Sphäre des Handelns unterschieden, sondern nur einfach die Stellung des Menschen zwischen seinem possessor und dem Object seines Handelns charakterisirt.

eine *servitus satanae* denkt, — beide Bezeichnungen kommen in der *servo arbitrio* ziemlich gleich häufig vor —, ist für die Lehre selbst vollkommen gleichgiltig.

Wir brauchen kaum hinzuzufügen, daß es sich bei dem Allen gerade wie bei der *servitus gratiae* nur um eine „intelligible“ Knechtschaft handelt. Phänomenal angesehen ist und bleibt der Mensch vollkommen frei und selbständig der Sünde gegenüber. Jene Knechtschaft ist ein rein religiöses Postulat, das die Verantwortlichkeit seiner phänomenalen sittlichen Handlungen in keiner Weise berührt.

Die Lehre vom *servum arbitrium* sowohl der Gnade als der Sünde gegenüber ist also nach der Seite des Menschen hin die einfache Consequenz aus dem religiösen Grundgedanken der Ausschließlichkeit der göttlichen Gnade in der Heilsaneignung. Nach der Seite Gottes hin ist die Prädestinationslehre — oder, genauer gesagt, das Postulat der doppelten Prädestination zum Guten oder Bösen — die eben so einfache Consequenz dieses evangelischen Grundgedankens. Der Glaube an die Allwirksamkeit und Allursächlichkeit Gottes ist kein theoretischer Gedanke, — bei keinem Menschen ist er das —, sondern ein religiöses Postulat aus der angeführten Erfahrungsthatsache. Darum sind alle die Argumente, mit denen Luther von hier aus für seine Prädestinationslehre eintritt, nur scheinbar apriorische und constructive, in Wahrheit stammen auch sie aus dem empirischen Glaubenssatz, der ihm fester stand als alles Andere, daß wir das Heil nur Gott zu verdanken haben.

Wenn in dem Menschen nicht die eigentliche (intelligible) Ursache dafür liegt, ob er im Unglauben (Nichtglauben) bleibt, oder zum Glauben kommt, so muß man sich entweder mit diesem negativen Resultat beruhigen, oder aber es liegt auf der Hand, daß diese Wirkung nur auf Gott zurückgeführt werden kann; das heißt aber nichts anderes als: Gott bestimmt die Einen zum Tode, die Andern zum Leben. Das kann nicht anders sein, und alles Sträuben gegen diesen perhorrescirten Gedanken ist nur ein Sträuben gegen die logische Consequenz.

Wenn einmal von Prädestination die Rede ist, so kann es sich auch nur um die doppelte handeln. In der phänomenalen Welt der Offenbarung freilich wissen wir nur von einer Einladung aller Menschen zur Seligkeit, aber mit dem Prädestinationsgedanken thut man eben den Schritt über die phänomenale Welt hinaus, und das

Postulat der Prädestination zur Seligkeit hat als nothwendiges Correlat eine Prädestination zur Unseligkeit. (284: *si placet tibi Deus indignos coronans, non debet etiam displicere immeritos damnans.*)

Das punctum saliens liegt auch hier nur in der Frage nach der Entstehung des Glaubens. Sobald ich bei dem gedankenmäßigen Ueberschreiten des einfach phänomenalen Verhältnisses zu den Gnadenmitteln nicht die Ueberzeugung habe, lediglich von Gott zum Glauben geführt d. h. prädestinirt zu sein, so ist mein Glaube nicht der rechte. Drum ist die Prädestinationslehre auch keine bloße metaphysische Theorie, sondern, wenn man einmal die Grenzen der phänomenalen Welt überschreiten will, von der höchsten, practisch religiösen Bedeutung. (132: *ita vides, hoc problema esse partem alteram totius summae christianarum rerum, in quo pendet et periclitatur cognitio sui ipsius, cognitio et gloria Dei.* cf. 120.)

Es versteht sich von selbst, daß Luther sich bei der bloßen Präscienz Gottes nicht beruhigen konnte. Er hat Recht, wenn er behauptet, daß durch diesen dogmatischen Gedanken Gott zu einem bloßen Zuschauer der menschlichen Handlungen erniedrigt werde (cf. 251), d. h. daß dann der Mensch sein Heil nicht ausschließlich der göttlichen Gnadenwirksamkeit zu verdanken habe. Die Behauptung der bloßen Präscienz Gottes geht von der Behauptung der absoluten Selbstständigkeit des menschlichen Handelns aus und widerspricht damit im Grunde dem Fundamentalsatz des evangelischen Glaubens. Die „bloße Präscienzlehre“ ist so weit davon entfernt, ein Ersatz für die Prädestinationslehre zu sein, — und als solcher wird sie neuerdings gemeinhin aufgefaßt —, daß sie vielmehr sachlich gerade das Gegentheil der letztern aussagt. Die Präscenzianer sind Antiprädestinarianer.

Zwei Motive nicht logischer sondern ethischer Natur sind es, die den Menschen sich gegen die Prädestinationslehre sträuben heißen, und zwar ein religiöses und ein sittliches.

Das religiöse ist der Wunsch, Gott von der scheinbaren Willkür und Ungerechtigkeit dieses Verfahrens zu befreien. Das gibt Luther vollkommen zu, daß Gott nach menschlichem Urtheil willkürlich verfährt. (253: *absurdum manet ratione iudice, ut Deus justus et bonus exigit a libero arbitrio impossibilia, et quum liberum arbitrium non possit velle bonum necessarioque serviat peccato, tamen imputet ei.* cf. 236. 363: *Dens-justus credatur, ubi iniquus nobis videtur.*) Er beruft sich auch nicht auf das augustinische

Argument, daß die Verdamnten selbst keine Klage führen könnten, weil sie keinen Anspruch auf Gottes Gnade hätten, — die Erlösten haben eben so wenig Anspruch, also bleibt die Schwierigkeit dabei vollkommen bestehen. Luthers Lösung ist immer und immer wieder nur des Paulus Wort: Mensch, wer bist du, daß du mit Gott rechten willst? Und mit Recht. Es gibt in der That keinen andern (intelligibeln) Grund für die Erfahrungsthatfache des Glaubens oder Nichtglaubens, als den unerforschlichen Gotteswillen. Wir können uns nicht in Gott hinein oder gar über ihn hinaus versetzen, um ihn in seinen Handlungen zu beurtheilen. Wir dürfen und sollen nur aus seiner Offenbarung auf sein Wesen schließen. Aber wir können da nur postuliren, nicht beweisen. Und wir haben kein Recht mehr zu postuliren, als wozu uns die Erfahrung die Basis giebt. Das Postulat der „unendlichen“ Liebe und Barmherzigkeit Gottes basirt aber nur auf der Offenbarung dieser Liebe an den Erlösten. Wir haben gar kein Recht, von einer „unendlichen“ Liebe Gottes in extensiver Bedeutung zu sprechen, müßten im Gegentheil consequent aus der Nichtbefehung der Ungläubigen auf einen Mangel an Liebe bei Gott schließen, — wenn wir ihn mit unserm menschlichen Maßstab messen wollen. Es ist aber eben einfach erkenntnißtheoretisch falsch, an den „verborgenen“ Gotteswillen unser Maß anzulegen. Auch die unendliche Liebe, die er an uns beweist, stimmt durchaus nicht mit menschlichem Brauch und menschlicher Gerechtigkeit überein; das Geheimniß seiner Liebe giebt uns gerade eben so viel Grund zu verständnißloser Anbetung, wie das Geheimniß der Verdammniß.

Das sittliche Motiv, das gegen die Prädestinationslehre ankämpft, ist dasselbe, von dem schon oben bei der Lehre vom unfreien Willen die Rede war, der sittliche Glaube an die menschliche Verantwortlichkeit. Derselbe bleibt in der Erfahrungswelt, also in der practischen Sphäre des Handelns, vollkommen zu Recht bestehen, — die Prädestinationslehre kreuzt ihn gar nicht. Da in der phänomenalen Welt Niemand wissen kann, ob er in Wahrheit zu der Zahl der Prädestinirten gehört und Jeder sich dabei in jedem Augenblick nur auf die Gnade Gottes verlassen kann, so ist die rechte Stellung zu der Gnade Gottes, d. h. der Glaube, in jedem Augenblick die Grundforderung, die an den Menschen ergeht. Damit ist aber der Kernpunkt der sittlichen Verantwortung in seiner ganzen Fülle und Bedeutung gegeben. Alles Andre folgt daraus von selbst; denn eine Ethik, die nicht von diesem Centrum ausgeht, ist gar keine evangelische Ethik.

Die Prädestinationslehre ist ebenso wie die Lehre vom unfreien Willen ein religiöses Postulat. Diese Beschränkung ist wohl zu beachten. Durch Postulate wird die phänomenale Welt in keiner Weise verkürzt. (cf. 134.) Wir haben kein Recht, um unsrer Erfahrung willen jenes Postulat einfach zu negiren, eben so wenig wie das Postulat die Macht haben kann, uns in unsrer phänomenalen Erfahrung irre zu machen. Beide haben einfach gar nichts miteinander zu thun, sie liegen in ganz verschiedenen Gebieten der Erkenntniß. Nicht darin liegt ein Irrthum, daß sie im menschlichen Geiste beide nebeneinander bestehen, sondern darin, daß wir uns einbilden, sie lägen objectiv in einer Sphäre.

Die neuere Theologie hat sich in der streitigen Frage, um die es sich in de servo arbitrio handelt, mehr oder weniger ausschließlich für die absolute Selbständigkeit des Menschen entschieden, d. h. sie giebt keine Lösung der bekannten Antinomie, sondern negirt resp. ignorirt sie gänzlich. Dieselbe besteht aber als Erfahrungsthatfache. Es fragt sich nur, wie sich der religiöse Glaube an die Ausschließlichkeit der Gnade Gottes und der sittliche Glaube an die Verantwortlichkeit und demgemäß an die Freiheit unsrer Handlungen — der in der That die Grundlage des sittlichen Lebens ist — auseinandersetzen.

Wir haben im Obigen nach den Luther'schen Grundgedanken diese Auseinandersetzung zu geben versucht, materiell im Sinne der evangelischen Heilslehre, formell auf der Basis der Kantischen Erkenntnistheorie. Wir wollen damit nicht eine sogenannte „Lösung“ der alten Meisterfrage im Sinne der Beseitigung gegeben haben, sondern nur den Nachweis von der Möglichkeit, ja der Nothwendigkeit des Nebeneinanderbestehens beider Gedankenreihen. Lebendige Gegensätze — und um Gegensätze der Erfahrung handelt es sich, nicht um einen logischen Widerspruch — werden nicht dadurch gehoben, daß man einen von beiden Theilen todt schlägt oder sie durch einen logischen Machtspruch ineinander aufgehen läßt, sondern dadurch, daß man jedem von beiden Theilen sein Gebiet anweist, in dem er unbeschränkt und unbehindert von seinem Gegner schalten und walten kann, ohne doch auch diesen selbst zu verkürzen.“

Der biblisch-theologische Beweis der obigen Auseinandersetzung, auf den auch Luther das größte Gewicht legt, soll demnächst in einem zweiten Artikel folgen.

Zur Theodicee. Des Menschen Wille und sein Loos.

Von
Dr. Wilh. Schmidt
in Gürtow (Kreis Arnswalde).

Sui cuique mores fingunt fortunam hominibus.
Cornel. Nep. Attic. XI. 6.

Es sind zwei Voraussetzungen, mit denen wir in die Geschichte der Menschen hineinschauen und die Geschichte der Völker und die der Einzelnen studiren, zwei Voraussetzungen, die uns gleichsam a priori gewiß sind und vor aller Kenntniß der näheren Umstände und subjektiven Parteinahme für diese oder jene triumphirende oder verkümmerte Gestalt, sei es nun eine einzelne Person, sei es eine ganze Nation, die uns unwillkürlich fesselt oder zurückstößt, unmittelbar feststehen. Die eine läßt uns erwarten, daß die waltende Gerechtigkeit Gottes sich im Leben kundthut und in den Loosen zu Tage tritt. Die andere, daß der Herr des Himmels, der seinem Wesen nach die Liebe ist, nicht Freude haben kann an dem Unglück der Menschen und nicht will ihre Noth und deshalb auch unmöglich Theil hat an ihrem Weh und von der Urheberchaft desselben durchaus auszuschließen ist.

Das ist das objektiv ruhige Urtheil, welches wir über die Geschichte haben des einen oder des anderen Volks, des Freundes und des Feindes, so lange unser Blick noch ungetrübt ist von dem Ansehen der Person. Es ist die Gewißheit der Theodicee. Was immer auch geschehen mag und was wir hören mögen: „Gott ist gerecht und gut in allem seinen Thun.“ Das steht uns fest, und nie kann ihn ein Vorwurf der Parteilichkeit, aber auch nicht einmal des Mangels an langmüthiger Liebe treffen. Ja wir tragen es in uns und keine Autorität darf's uns verrücken: „Die Langmuth Gottes hat kein Ende.“

Aber wir werden daran irre, sobald wir selbst zu leiden haben. Nur für den, dessen Lebensbecher selbst Vermuth enthält, bedarf's einer Theodicee. Fern von dem Dulderloos, Angesichts nur der fremden Bürden und Mühen verläßt die doppelte Voraussetzung das Herz noch nicht, und sie genügt zu dem Verständniß. Allein wer bleibt in dieser nie gestörten Ruhe und Leidlosigkeit, in solchem immer grünen Eden? Kein Sterblicher wird sich deß rühmen oder das einbilden können. Ohne Sturm fährt kein Lebensschiff in seiner Bahn. An der Scylla oder der Charybdis führt sie stets vorbei. Fern von allem Kummer bleibt kein Mensch. Aber eben deshalb ist auch das Bedürfniß nach einer Theodicee ein allgemein empfundenes von Alters her.

Seine Stillung kann es nicht schon darin finden, daß man mit dem Dichter auf die Frage: „Wo wächst die Rose von Dornen rein? Auf dieser Erde nicht. Soll ewig sie ohne Rosen sein, die ohne Schmerzen man bricht?“ die Antwort giebt: „Gott spricht: Die Rose, sie kam von mir. Die Dornen fügtest du zu!“ ¹⁾ Auf dieser Abweisung ohne die nähere Begründung und Angabe des Modus kann es nicht schon beruhen. Denn eben das ist ja der Gegenstand des Befremdens, daß unfrem Blick die Mittelglieder sich entziehen, die uns die eigene Urheberchaft begreiflich machen. Das reicht unmöglich hin oder wenigstens zur Stillung eines aufgeregten Herzens führt es nicht, daß man ihm die Versicherung giebt: Du bist's allein der erndtet, was er ausgesät. Es handelt sich um nichts Geringeres, als um den Nachweis dieser Mittelglieder. Nicht früher wird man sich den Vorwurf der eigenen Verschuldung bieten und gefallen lassen. Nicht früher aber auch die Theodicee als bestätigt ansehen dürfen.

„Die Weltgeschichte ist ein Weltgericht“, so sagt ein Dichterurtheil und spricht damit eins der geflügelten Worte aus, von deren Wahrheit ihr langes Leben im Gedächtniß der Menschen zeugt. Schiller hat Recht, er findet Zustimmung auf allen Seiten: „Die Weltgeschichte ist ein Weltgericht.“ Wie man's treibt, so geht's, das gilt auch, das gilt besonders von dem Völkerleben. Bei Gesammtheiten ist der Zusammenhang zwischen dem, wie man's treibt und dem, wie es geht, gewöhnlich leichter zu erkennen, als bei Einzelnen. Die waltende Gerechtigkeit in dem Verlauf der Geschichte der Nationen tritt in gewaltigeren und daher deutlicheren Zügen zu Tage als in dem einsamen

¹⁾ Tholuck.

Pfad, in dem das einzelne Leben sich verliert und versiecht. Aber die Weisheit der Straße behauptet es nicht minder auch von ihm: „Jedermann ist seines Glückes Schmied.“ Mit andren Worten: Es hängt von Jedem selber ab, mehr oder weniger, was er erlebt, wie es ihm geht. Je wie sein Wille ist, je danach wird sein Loos. Dann würde es ihm nicht beschieden, dann fände er's nicht vor, sondern er selbst und keiner mehr und minder wäre der Urheber und Zubereiter selbst. Sein Loos, es wäre nichts als seines eignen Willens Wirkung und Erfolg. Also dann könnte Niemand noch dafür Verantwortlichkeit übernehmen als nur er selbst. Es wäre freilich eine andre Wahrheit als sie uns Göthe lehrt und wiederum als sie uns Schopenhauer von dem Willen vorgetragen hat.

Wenn jener sagt: „Des Menschen Wille ist sein Himmelreich!“ so hat ein unlängst heimgegangener Theolog das bon mot mit dem suffixum versehen „aber was für eins?“, welches über seine Stellung dazu keinen Zweifel gestattet.

Und wenn Arthur Schopenhauer den Spieß geradezu umdreht und das Gegentheil mit nicht geringerer Allgemeinheit als Canon aufstellt: „Des Menschen Wille ist seine Hölle“; so hat er dazu genau so viel oder so wenig Recht, als es sein Antipod in diesem Punkte zu seiner gegentheiligen Behauptung hatte.

„Des Menschen Wille ist sein Himmelreich!“ Oder ist es nicht so? Was wünscht man mehr als was man will? Was erhofft man sehnlicher als was man wünscht? und wann fühlen wir uns glücklicher als wenn wir das erreicht, wonach wir besonders gestrebt, worauf sich gerade unser Wollen und Begehren richtete! Es mag von Andern nicht als Glück begriffen werden, uns dünkt es so in hohem Grade, weil wir uns an dem Ziele sehen, das wir uns selbst gesteckt. Ja alle unsre Gedanken gingen dahin, unsre Pulse schlugen heftiger dafür, unsre stillen und lauten Seufzer und Gebete bezogen sich darauf: Wir lebten und webten dafür, wir pflanzten und schanzten dazu, wir wagten und jagten danach; und wenn's uns gelang, dann dächte es uns der Himmel, den wir zu unsren Füßen liegen sah'n. Aber — freilich nur einen Augenblick, und der Wahn reißt entzwei, wie der Nebelschleier, den die Sonne theilt. Hinter dem Ziel liegt die Enttäuschung, denn über der erklimmten Höhe zeigt sich der steilere Pfad, und es gilt, weiter zu steigen, und dem Genuß lauert das neue Verlangen schon auf. „Des Menschen Wille ist seine Hölle.“ Er befriedigt ihn nie, er reizt ihn nur immer und heßt den Erschöpften zu Tode,

wie die Fata Morgana den verschmachtenden Wanderer der Wüste.
 „Der eigne Wille hat nur Pein!“

Also Göthe hat Recht, wenn er auf die Erwartung sieht, mit der sich der auf die Erfüllung seines Willens bedachte Mensch trägt; und Schopenhauer sagt die Wahrheit, wenn er den Erfolg berücksichtigt, den das den eignen Willen verfolgende Streben allezeit hat, den Erfolg der Enttäuschung, die dennoch nicht klug macht, sondern sich immer von Neuem wiederholt.

Aber allerdings, indem der letztere der Auffassung, die in dem Ausspruche des ersteren zum Ausdruck kommt und nur ein vorübergehendes Moment in der Empfindung des Subjekts betont, die andere Gefühlsthatsache gegenüberstellt, hat er auch ihren Mangel aufgedeckt. Indessen macht er sich in seinem Diktum desselben Fehlers nur in andrer Richtung schuldig; denn wenn es unzulässig war, daß Göthe einer von einem gewissen Standort aus gemachten Beobachtung ein Resultat von angeblich allgemeiner Gültigkeit unterschob, so konnte mit der Veränderung des Standorts, wenn der neue auch nur einer unter mehreren möglichen war, die Sache nicht gebessert werden. Die Einseitigkeit der Auffassung blieb die Achillesferse hier wie dort. Ein vorübergehender Effekt auf die Empfindung, ob er nun vor oder hinter dem jeweiligen Einzelziel der Willensrichtung liegt, kann unmöglich des Willens Wesen decken und bezeichnen. Wie? wenn wir von dem Reiz, welchen es hat, dem eignen Willen nachzuleben, dem hoffnungseligen Verfolgen selbst entworfener Pläne, selbstgehegter Gedanken nachzugehen, worin eben der Himmel Göthe's liegt, absehen und auch den Stachel ignoriren, den jedes der auf diesem Weg erreichten Ziele, jeder Genuß, den uns der Eigenwille irgendwie und irgendwo einträgt, immer hat und worauf Schopenhauer's Hölle paßt; wenn wir auf jenen Reiz und diesen Stachel keine Rücksicht nehmen: bleibt uns dann nichts vom Willen übrig, worauf sich unser Auge richten könnte? Ist es das Alles, was er hat und ist? Sind's nur Empfindungen, welche er wirkt? Wer nun keine empfindsame Natur wäre? Wen weder der Reiz noch auch der Stachel in Bewegung setzte: einen Willen wird man ihm doch nicht absprechen können. Zwar redet auch die Sprache von einem Menschen ohne Willen. Sie hat den Ausdruck „willenlos“. Aber sie meint's nicht ernst damit. Sie will damit nur den Mangel an starkem Willen und nicht den Mangel an Willen überhaupt bezeichnen; und etwas Anderes läßt sich darunter auch nicht verstehen. Denn einen Menschen ohne Willen giebt es nicht. Aber es

darf darum nicht übersehen werden, daß „willenlos“ den Sinn von „energielos“ hat, daß beide Adjektiva gleichbedeutend sind. Die deutsche Sprache kennt nur einen starken Willen, einen Willen in dem Sinn von Energie. Auch die lateinische Sprache in der Zeit der Blüthe Rom's hat nur *voluntas*. Das schwächliche Wollen, *velleitas*, die Wollung, die noch heute unsrem Ohre unglücklich klingt, gehört der späteren Zeit des Verfalls, der Schwäche an. Also wenn zwar die Energie nicht Aller Sache ist: des Willens als der Selbstthätigkeit und Selbstbestimmung, als des Vermögens des Ich's, sich aus sich selbst zu bestimmen, mithin neue Anfänge und Entwicklungsgänge aus sich selbst zu setzen, entbehren sie nicht. Ihn hat nur der Mensch unter den Geschöpfen auf Erden, aber er auch ausnahmslos. Er ist ihm eigen, wie das Selbstbewußtsein, wie das Gewissen, wie die Anlage zur Religion, von der die Anthropologie nachweist, daß sie nothwendig zum Wesen des Menschen gehöre und keinem weder dem frühesten noch dem rohsten Stamme fehle.¹⁾ Darum: das wird man nicht behaupten können, daß auf allen Stufen menschlicher Entwicklung und sittlicher Verirrung der Wille jenen Reiz und jenen Stachel zur bewußten Empfindung bringe, aber ohne alle, ohne ganz bestimmte, ohne allgemeine Folgen, die sich überall nachweisen lassen, kann die Willensrichtung nirgends sein.

Operari sequitur esse, lehrt Arthur Schopenhauer. Wie man ist, so handelt man. Jede Handlung eines Menschen ist das nothwendige Produkt seines Charakters und des eingetretenen Motivs. Aus dem Charakter (*esse*) und den Motiven folgt das Handeln (*operari*) mit Nothwendigkeit. Und der Charakter? er ist die speciell und individuell bestimmte Beschaffenheit des Willens; und sie datirt von einem außerzeitlichen Willensakt, welcher den intelligiblen Charakter des Menschen bildet. Wir übernehmen den Satz nicht im Sinn des Schopenhauer'schen System's. Der außerzeitliche Willensakt ist uns in ihm, wie in seinen früheren Vertretern Kant und Schelling eine *terra incognita* geblieben, die dem, der sie betreten will, an keiner Stelle irgend welchen Halt, geschweige festen Boden bietet. Wir brauchen deshalb auch nicht die Consequenzen zu ziehen, welche sich für Schopenhauer gegen die Freiheit des empirischen im Unter-

¹⁾ cf. Anthropologische Beiträge von Georg Gerland. 1. Bd. Halle a. S. Vippert 1875.

chied vom intelligiblen Willen ergeben. ¹⁾ Aber die Thatsache, daß, wie der Charakter, die Willensrichtung, so das Handeln des Menschen sich gestaltet, läßt sich nicht leugnen, nur daß der Einfluß gegenseitig ist und dadurch alle Folgerungen der Unfreiheit des Willens paralyßirt. „Des Menschen Thaten und Gedanken sind nicht wie Meeres blind bewegte Wellen, die innre Welt, der Microcosmos, ist der tiefe Schacht, aus dem sie ewig quellen.“ ²⁾ Doch dieser Schacht ist kein constanter, ewig gleicher, sondern der Thaten und Gedanken wechselnder Effect. Nicht angeboren ist dem Vosshaften seine Vossheit, wie der Schlange ihre Giftzähne und Giftblase, daß er's so wenig wie sie ändern könnte, ³⁾ nicht wandellos ist der Charakter in der Zeit, sondern er wird, er wird mit jeder neuen That, diese rein innerlich gefaßt als freie Hinwendung oder Abwendung. Allerdings ist jeder Willensakt bedingt durch den jedesmaligen sittlichen Zustand, durch den Charakter, aber er kann ihn auch anders bestimmen und umbilden. Zwar nicht absolut selbstständig ihm gegenüber, nicht so, als ob er gar nicht wäre, daß er ignorirt werden könnte, aber ebensovienig absolut abhängig von ihm. Man kann auch mit sich selbst im Widerspruche handeln, wie die Ovidische Medea, ⁴⁾ wie Paulus es von sich bekennt: Röm. 7, 15. Nicht bloß im Drama der Kunst, sondern auch im Drama des Lebens fallen die Personen gelegentlich aus ihrem Charakter. ⁵⁾ Neben der im Allgemeinen richtigen Behauptung: Wie der Mensch ist, so handelt er, kann auch die andere nicht in Abrede gestellt werden: Wie der Mensch handelt, so wird er: Wahrheiten, welche in der scholastischen Formel: *operari sequitur esse*, je nachdem man *operari* als Subjekt oder als Object nimmt, zum Ausdruck kommen. Schon nach dem Satze vom zureichenden Grunde, dem Gesetz der Causalität läßt sich die zweite Wahrheit, welche das Correctiv der ersten ist, so wenig übersehen wie verkennen. Wenn Ursache und Wirkung ein Verhältniß ist, welches bis auf das Urdatum alles Seins, den lebendigen Gott, der Ursache ist, ohne selbst wieder Effect einer außer ihm liegenden causa zu sein, der Alles bewirkt und doch selbst nicht bewirkt ist,

¹⁾ cf. Meine Kritik der Schopenhauer'schen Freiheitstheorie in den Theol. Studien und Kritiken. Jahrg. 1873, IV. Heft 3. 633—648.

²⁾ Schiller, Wallenstein's Tod. 3. Aufl.

³⁾ Ovid. metamorph. VI. 20.

⁴⁾ Schopenhauer, die beiden Grundprobleme S. 253.

⁵⁾ J. Müller d. chr. Lehre v. der Sünde. 2. Bd. Breslau. 1849. S. 85. cf. auch daher die Warnung 1. Cor. 10. 12. Phil. 2. 12.

keine Ausnahme erleidet, so muß auch das operari unter seinen Bereich fallen, und wie es gewirkt wird durch Charakter und Motiv, so muß es wieder seinerseits zur Ursache werden; und die Erfahrung lehrt, daß sie es wird hi-weißen im sichtbaren Zusammenhange eingreifender Ereignisse, immer aber, wenn auch ohne äußere Folgen in der Richtung und Gestaltung des inneren Lebens; der Culturpflanze vergleichbar, die dem Boden entspringt, aber auch ihm sich gleichsam erkenntlich zeigt durch Vermehrung des Humus, nur daß das Vergleichene nicht nur in bonam, sondern auch in malam partem gilt. Was der Mensch sät, das wird er erndten; und nie er eingeerndet, je danach sät er aus. Jede Handlung trägt ihre Frucht. Das ist der Fluch der bösen That, daß sie fortzeugend Böses muß gebären. Sie leitet eine Entwicklung ein und begründet eine Richtung, einen Hang, der zu der Fortsetzung in diesem Geiste vorherrschend geneigt macht und der erst überwunden werden muß, wenn, sei es daß der immer zunehmende Bann dem Subjekt für die Dauer unerträglich wird, sei es daß äußere Ereignisse entscheidend auf sein inneres Leben wirken und eine Umstimmung erzielen, mit entgegengesetztem Winde gesegelt werden will. Etwa wie es schwerer ist, bergauf zu fahren als auf ebener Straße, weil nach dem Gesetz der schiefen Ebene nicht nur die Last (die absolute Kraft), sondern auch die den Wagen auf der Ebene herabtreibende (respektive) Kraft zu überwinden sind. Oder wie es mehr Mühe macht, quer über einen Fluß mit einem Ruderboot zu gehen, als der Strömung zu folgen. Es gilt natürlich nach der sittlich guten sowie nach der sittlich verkehrten Seite. Durch die fortgesetzte Uebung im Guten, durch die consequente Pflege des Wandels in den gottgegebenen Schranken und auf den gottgewiesenen Wegen entwickeln sich die christlichen Charaktere, Männer, von denen man im voraus weiß, wie sie in irgend einem Falle sich entscheiden, daß sie es nach der Richtschnur thun werden, die das Wort Gottes ihnen giebt, bildet sich die sogenannte reale Freiheit, welche ihrer Natur gemäß in freier Hinwendung das Gute wählt, aber von Sinnen her gedrungen nicht anders will ¹⁾ als immer nur in dieser Richtung sich zu entscheiden. Deo servire vera libertas.

¹⁾ Wir sagen nicht „kann“, wie Augustin, der die Heiligkeit des Vollendeten voluntaria nennt, aber doch von ihm behauptet, daß er in allen seinen Lebensäußerungen nicht anders als heilig sein kann. Er kann, sonst wäre sie nicht voluntaria. Aber er will es nicht, und nur insofern kann er nicht. cf. de gratia et lib. arb. c. I. 599.

Und diese Einwirkung auf unser sittliches Leben, auf unsre innere Richtung und Neigung und damit auf den Inhalt und die Gestaltung unserer Bestrebungen und Erfolge, unserer Hoffnungen und Ideale, unserer Freuden und der Mißklänge in unserem Herzen, auf unsre Lebenswege und -führungen: sie ist der reelle, bei allen Wollenden, bei Allen, welche einen Willen haben, gewisse Effect des Willens. Jeder Mensch ist seines Glückes Schmied. Er ist's vermittelt und vermöge seines Willens. Jrgendwo heist es: „Durch des Allmächtigen Hand gleiten unsere Geschicke wie lichte, beglückende Sonnenfäden. Erst in der unsrigen werden sie zu harten Fesseln.“ Sie werden es durch unseren Willen, durch den Effect unsrer Entschlüsse und Handlungen nicht auf die Außenwelt, sondern vielmehr, viel sicherer und eigentlicher und vollständiger auf uns, auf unsre innere und in der Folge davon auch auf unsre äußere Haltung und Entfaltung und Lebensgestaltung. „Und wenn wir unglücklich sind, dann ist es unsre Schuld!“

Unsere Schuld, weil wir's geworden sind durch, vermöge und vermittelt unsres Willens, unsrer Willensrichtung, „und selbst Gott kann den Willen nicht anders als durch — ihn selbst besiegen.“¹⁾ Die Theodicee läßt sich vollkommener nicht denken.

Des Menschen Wille ist nicht sein Himmelreich und auch nicht seine Hölle, sondern — sein Gericht, den Ausdruck als vox media genommen; seine Strafe und sein Lohn. Des Menschen Wille ist sein Loos.

Einer hat gesagt, der Styl sei der Mensch, und meinte damit, im Style offenbare sich der Mensch. Mit größerem Rechte und im eigentlicheren Sinne kann man den Satz aussprechen: Der Wille ist der Mensch.

Streichen wir den Willen, so haben wir keinen Menschen mehr, sondern ein unselbständiges, charakterloses, des individuellen Gepräges entbehrendes, hinfälliges Geschöpf in Menschengestalt. Der Wille macht es erst zum Menschen, zur selbstthätigen und selbstbewußten Creatur, denn auch zum Selbstbewußtsein ist der Wille nöthig, ohne den keine Geistesconcentration und Abstraktion, überhaupt keine Geistesarbeit, am wenigsten das Denken selbst sich denken läßt. Der Akt des Sich-Selbst-Bewußtwerden's erfordert so sehr Concentration als Ab-

¹⁾ cf. Schelling, Werke, II. 3 S. 206.

straktion. Der Wille ist der Mensch, und des Menschen Wille ist sein Loos.

„Alles Menschenleben ist eine Wanderung, eine Wanderung aus der Zeit in die Ewigkeit, in die Ewigkeit des Todes oder in die Ewigkeit des Lebens. Die Zukunft ist nur Entfaltung der Gegenwart. So ist die verborgene Wirklichkeit unsrer Gegenwart das Prinzip jener Zukunft. Es kommt Alles darauf an, in welchem Prinzipie d. h. principium essendi der Einzelne steht. Denn das ist bestimmend für seine Ewigkeit, ob wir sie aus dem Tode herausleben zum Tode oder aus dem Leben heraus zum Leben.“¹⁾ Und die verborgene Wirklichkeit unsrer Gegenwart, das principium essendi, in dem wir stehen, in der That unser eigentlicher Werth und eigenstes Wesen und innerstes Sein, ist die Richtung unsres Willens; und allerdings bleibt sie constitutiv für unser individuelles Besondersein, so lange dieses besteht, also auch nach dem Tode. Der neue Zustand unsres Daseins ist eine natürliche Fortsetzung des alten. Oder wie sollte es anders sein! Wie ließe sich die persönlich-individuelle Fortdauer jenseits des Thales, das wir Tod nennen, anders denken, denn als ein Weiterleben eben dieses individuellen Besonderseins, von dem Alles zurückbleibt, was dem Staub gehört d. i. Alles, was nicht zum eigentlichen Kern gerechnet werden kann und hier wohl manchem Beobachter den Blick getäuscht und den inneren Werth der Außenwelt verborgen haben mag, nun aber fällt, so daß es offenbar wird, was in und an dem Menschen ist. Und dieser Kern ist der eigenthümliche und in jedem menschlichen Individuum anders gerichtete oder doch nuancirte Einzel-Wille.

Geben wir seine Identität nach dem Tode auf, so fehlt uns jeder Anhalt für den Inhalt eines persönlichen, jenseitigen Lebens, und mit dem Inhalt geht uns die Sache selbst verloren. Die Annahme einer plötzlichen Erwerbung neuer Gefühlsneigungen, einer Revolution der moralischen Natur bei oder nach dem Tode müßte als willkürliche angefochten werden. Denn wenn zwar ein Ereigniß, wie der Tod, von einschneidendstem Einflusse auf das innere Leben eines Menschen werden kann, wie wir es bei dem Schächer unter allerdings zu diesem Behufe unvergleichlich günstigen Umständen und Eindrücken voraussetzen müssen, so sehen wir gerade an dem auch noch am Kreuze spottenden anderen Uebelthäter, daß er es nicht nothwendig ist. Und

¹⁾ cf. Allgem. evang. luth. Kirchenzeitung 1873 S. 337.

was auch immer vor dem Tode, so lange das Leibesleben dauert, noch selbst in einer 12. Stunde möglich sein und geschehen mag; nur das ist die Behauptung, daß diese Möglichkeit nach dem Tode als ausgeschlossen wird betrachtet werden müssen. Matth. 12, 32 läßt sich dagegen nicht anführen. Das Theologumenon eines status intermedius bleibt davon unberührt. Daß Sünde nach dem Tode nicht mehr vergeben werden könnte, sagt die Behauptung nicht aus. Der Fall ist nicht undenkbar, daß ungeachtet des hier nicht gelungenen Bruchs mit der Sünde doch das Gefühl des ungern ertragenen Vannes bereits das Herz erfüllte und dieser Anfang der Umkehr sich allmählich zur Umkehr selbst erst in dem andern Land ausbildet und vollendet: ein Gedanke, welcher vielleicht als die *particula veri* der katholischen Lehre von dem *purgatorium* anzusehen sein dürfte. Der Anfang läge immer schon in dieser Welt. Und eben dieser Anfang, diese Gemüthsrichtung, die mehr die Sünde leidet als sie thut, fehlt der Blasphemie des heiligen Geistes, der bewußten und recht eigentlich gewollten Auflehnung gegen das als Heiliges Erkannte, sie leidet nicht die Sünde, sondern sie thut sie aus vollem ganzen Herzen: sie will das Böse: kein Gefühl des Schmerzes durchzieht dabei die Seele, und diese ausgesprochene Richtung verharret daher auch in dem andern Land und kann deshalb auch dort, weil sie keinen Anknüpfungspunkt für die erbarmende Gottesliebe bietet, nicht vergeben werden, so daß der Ausspruch des Erlösers unseren Satz vielmehr bestätigt.

Wir haben keinen Grund, es zu bezweifeln, daß der geistige, innere Mensch, welcher den Todeskampf übersteht, seine frühere Denkwiese, seinen früheren Geschmack, seine vorigen Gefühle und Neigungen beibehält. „Genau das, wozu der verkörperte Geist sich selbst gemacht hat oder was er geworden ist, dasselbe ist auch der körperlose Geist, wenn er sein Leben unter neuen Bedingungen beginnt, derselbe an Charakter wie zuvor.“ „Das große Gesetz des „ununterbrochenen Zusammenhangs“ ist auf diese Weise auch nach der spirituellen oder geistigen Theorie vollkommen anwendbar auf unsren Uebergang in und unsern Fortschritt durch einen vorgerückten Zustand.“ ¹⁾ „Eines Jeden Zustand ist die natürliche und unvermeidliche Folge seines Zustandes hienieden. Er geht wieder von der Ebene moralischer und intellektueller Entwicklung aus, zu der er sich auf Erden erhoben hat.“ ²⁾ Nichts

¹⁾ cf. Alfred Russel Wallace, die wissenschaftliche Ansicht des Uebernatürlichen S. 61. ²⁾ cf. a. a. O. S. 71.

liegt näher als die Erwartung. Ohne eine gewisse Continuität des Denkens ist auch eine Continuität des Selbstbewußtseins und damit die bewußte Identität ein schwer vollziehbarer Gedanke. Das Bewußtsein der Identität des körperlosen und des verkörpertten Geistes ist aber eine unerläßliche Bedingung der persönlichen Fortdauer. Ja man kann gerade darin dasjenige Moment erkennen, welches den Begriff persönlichen Weiterlebens nach dem Tode, persönlicher Unsterblichkeit constituirte. Denn an der Fortdauer des Stoffes, sowohl dessen, aus dem unser Körper von kunstreicher Hand gewebt, als auch alles Geschaffenen überhaupt nur in anderen Existenzformen zweifelt ja auch der Materialismus nicht. Vielmehr lehrt die Chemie, daß mit dem *modus essendi* nicht auch das *esse* selbst aufgehoben sei, daß von allen den Bestandtheilen, in die sich der Leib nach dem Tode auflöst, auch nicht einer verloren geht, sondern nur den *modus existendi* verändert, indem er andere Verbindungen eingeht als bisher; so wenig der Verbrennungsprozeß einer Buchen-Holzmenge von 100 Pfd. Gewicht, obgleich sie nur 0,03 % Asche zurückläßt, ein Theilchen derselben vernichtet und die Verbrennung von Diamantstückchen, obwohl sie dem Auge vollkommen ohne Rest und Asche verschwinden, auch nur das geringste Atom davon der Zerstörung preisgeben vermag. Nur die Art, wie die Bestandtheile verbunden waren, ändert sich. Sie ordnen sich zu neuen, gasförmigen und deshalb unsichtbaren Verbindungen, verschwinden aber nicht aus dem Weltraum, selbst nicht einmal aus dem Bereich der Erde. Von der zu ihr gehörigen Materie verliert dieselbe nicht ein einziges Theilchen. Nicht ein einziges Theilchen der Materie kann vernichtet werden, soweit wir zur Zeit sehen. Vernichtet an ihr wird nur immer wieder ihr *modus essendi*, eben er ist das stets Wechselnde, Vergängliche an ihr.

Der Glaube an die Unsterblichkeit kann sich dabei natürlich nicht begnügen: mit der Gewißheit des nicht zerstörbaren *esse* der einzelnen Elemente, deren Verbindungen die Organismen sind, ist ihm noch nicht gedient, er muß den *modus essendi* selbst als dauernd fordern. Es muß der Mensch seinem Wesen nach sich in dem Leben nach dem Tode als derselbe wiederfinden und — erkennen, der er hier gewesen und geworden ist: es muß seine Weiterexistenz sein, diejenige des ganz bestimmten individuellen Einzelwesens und nicht nur die etwa seiner Faktoren. Die verborgene Wirklichkeit und Wesenheit des Menschen ist aber, wir sahen es, sein eigenthümlich gearteter, — gerichteter, — bestimmter Wille. „Es ist der Geist allein“, sagt Wallace, der da

fühlt, wahrnimmt und denkt, der Kenntnisse erwirbt, urtheilt und höher strebt, obgleich er das nur zu thun im Stande ist vermittelt und im genauen Verhältniß mit der Organisation, an die er gebunden ist." Es ist der Geist des Menschen der eigentliche Mensch. Geist ist das denkende Wesen; das Gehirn und die Nerven sind nur die magnetische Batterie, der Telegraph, vermittelt dessen der Geist mit der Außenwelt in Verbindung tritt.

Aber dieses denkende Wesen ist vorallererst ein wollendes: nur als wollendes gewinnt es Individualität und grenzt sich von allen anderen Einzelgeistern, denkenden Einzelwesen ab. Nur als wollendes tritt's in Erscheinung und wird actuell. Nur als wollendes hat es Bestand und im Wechsel der Jahre und seiner Außenseite — Identität. Der eigentliche Mensch, es ist sein Geist, und das was ihn von allen Anderen unterscheidet, es ist sein Wille. Sein Wille ist's, der ihn dazu macht, was er vor Anderen, was er im Vergleich mit Anderen ist. Wie wir handeln, so werden wir, und wie wir im Laufe unseres Lebens hier auf Erden geworden sind, d. h. welche Willensrichtung die vorherrschende in uns geworden ist: sie ist's, die wir in's andere Land mit hinübernehmen. Sie ist die Erndte unserer ganzen Erdenmühe, die Erndte einer Saat, die wir in jeder guten oder bösen That, in jedem Sieg, in jeder Niederlage auf dem sittlichen Gebiete ausgeworfen haben. Wie wir handeln, so werden wir. Bei Weitem nicht alle unsere Unternehmungen, Entschlüsse, Bescheide haben Folgen für das Außenleben, gar Manche verlieren sich im Sande, und Wenigen auf Erden ist es beschieden, epochemachend auf die Mitwelt einzuwirken. Aber eine Wirkung, wir sahen es, haben unsere, in ihren äußeren Effecten wenn immer noch so geringfügigen Willensacte in jedem Fall, nämlich die auf unser eignes Innere, daß unser Hang zum Bösen um einen Schritt, um eine neue Festung stärker werde oder aber daß unsere Neigung zu dem Guten in einer neuen Probe sich befestigt habe.

Nicht ohne guten Grund wird unser Erdenleben ein Vorbereitungsstand genannt. Es kann naturgemäß nur eine Vorbereitung, Zurüstung des Innern sein. Denn aller materielle Erwerb, bewegliche und unbewegliche Habe, äußere Gaben und Fertigkeiten und Alles das, womit man sonst wohl glänzt und Viele an sich zieht, begleitet uns ja doch nicht in die andere Welt, zerfällt in Staub oder dient einem Anderen, es war nur äußerlich uns eigen. Dagegen der innere Besitz besteht und überdauert auch den Tod, der ihn etwa, wie der

Schnitter in der Erndte die reife Frucht zur besseren Bewahrung und Verwerthung in die Scheuer birgt, zu seiner Zeit aus der Umgebung heraushebt, die ihm gefährlich werden kann. Und dieser innere Besitz, das heißt die Menschen nach ihrem eigentlichsten tiefsten Wesen sind so verschieden, wie ihre Abstufungen in der Welt nach Rang und Veruf, nach Vermögen und Wissen. Aber je wie er ist, dieser innere Besitz, und je wie demgemäß wir selber sind, es ist innerhalb der Grenzen, die Creatürlichkeit und Erlösungsbedürftigkeit bezeichnen, unsere Sache, unser Werk und — unser Loos. Wer in Betreff seiner Freuden mehr vom Körper als vom Geiste abhing, der kann nicht anders, als sobald nun dieser Körper nicht mehr ist, eine schmerzliche Lücke empfinden. Dagegen wer schon hier den inwendigen Menschen pflegte und auszubilden suchte, der hat, weiß er bedarf im anderen Land. Er hat gearbeitet für's ewige Leben, er hat schon hier geübt, was dort allein besteht und kann des ewigen Genusses des in der Zeit erworbenen inneren Besitzes sich erfreuen. Des Menschen Inneres, wie es geworden ist am Ende seiner Tage, ist der Ertrag, die Erndte seines Lebens und sein Gericht, den Ausdruck immer als *vox media* genommen. Es ist sein Loos, denn ob es gut oder böse, leer oder gehaltvoll ist, so hat der Mensch es zu erfahren.

Und wenn wir dieses Innere nun nach seinem Namen fragen: wir können es nicht anders als in einer bestimmten Grundrichtung, durch deren stete Prävalenz es sich nach dieser oder einer anderen Seite hin charakterisirt, uns denken und eine Vorstellung damit verbinden.

Und diese Grundrichtung giebt ihm der Wille, ist der Wille. Der Wille ist des Menschen Loos. Er ist das geistige principium individuationis. Er macht die Unterschiede in der Welt der Menschengeister, und auch der Geist, wenn man ihn bei dem Namen nennen, bei einer vorstellbaren Seite fassen, in seiner concreten Realität ergreifen will, man landet immer wieder bei dem Willen an, welcher den Einen unterscheidet von den Anderen. Wobei es sich von selbst versteht, daß dieser Wille ein bewußter ist; aber eben in ihm, in dem bewußten Willen ist auch das Geistesleben ausgesprochen und die Persönlichkeit gewahrt: das Selbstbewußtsein und die Selbstthätigkeit. Wie sie weder in Wirklichkeit sich irgendwo isolirt und getrennt zeigen, noch überhaupt sich in der Scheidung denken lassen, so haben wir sie Beide in dem Einen, nicht bloß dem principium geistiger Individuation, sondern dem principium geistigen Lebens überhaupt: dem

bewußten Willen. Also wie unsere Willensrichtung ist, so ist sie erst durch uns geworden, und wie sie ist, darin liegt unser Loos oder auch unsere Strafe und das ist unser gutes oder böses Theil.

Daraus ergibt sich uns oder damit ist eine dreifache Behauptung ausgesprochen:

1) Der Schwerpunkt der göttlichen Vergeltung, göttlicher Gerichte liegt auf dem Gebiete des Inneren, ist seiner Natur und seiner Wirkung nach ein innerlicher.

Man unterscheidet äußere und innere Leiden, physischen und psychischen Schmerz, je nachdem das Äußere an uns oder das Innere in uns sich in pathologischem Zustande befindet. Genau genommen ist die Unterscheidung nicht stichhaltig, da im concreten daseitigen Leben die reinliche Sonderung beider Gebiete sich nicht vollziehen läßt; und auch bei so zu sagen äußeren Leiden ist das Innere und bei inneren das Äußere in Mittheilung. Das Unglück verstimmt, die Krankheit entmuthigt, die Noth drückt darnieder. Aber auch andererseits die seelische Affektion tritt mehr oder weniger physisch zu Tage. Die Gemüthsbewegung verräth die äußere Haltung. Das Schuldgefühl wird in der Schamröthe sichtbar; und die Sprache weiß von Gewissensbissen. Nach den ältesten sprachlichen Zeugnissen ist die Begleitung einer sinnlich-somatischen Empfindungsaffektion bei dem Gewissen charakteristisch. 1. Sam. 24. 6 heißt es von David: „Aber darnach schlug ihm sein Herz“ *וַיִּדְרֹךְ יָדָאֵל לִבּוֹ* sc. daß er den Zipfel von Saul's Rock abgeschnitten hatte. Derselbe Ausdruck findet sich 2. Sam. 24, 10: *וַיִּדְרֹךְ יָדָאֵל לִבּוֹ* sc. nachdem er das Volk gezählet hatte. 2. Kön. 5, 26 spricht von einem Wandeln des Herzens, *וַיִּלְכֹּךְ לִבּוֹ*, in analogem Sinn. Wenn irgend ein Gebiet als ein inneres begriffen wird, so ist es das des Gewissens, und doch sehen wir dasselbe als Trieb gewordene und mithin sinnlich empfindbare Thätigkeit Gottes im Menschen mit der sinnlich-somatischen Empfindungsaffektion immer verbunden.¹⁾ Beide Gebiete, dasjenige der sogenannten äußeren und das der inneren Affektion greifen im concreten Sinn des Menschen ineinander über, aber darüber kann kein Zweifel sein: nicht nur ist alles Empfinden seiner Natur nach ein innerliches, ob es sich auf äußere oder innere Zustände bezieht, und äußere Affektionen haben nur den Werth und die Bedeutung von Anstößen oder Be-

¹⁾ cf. R. Rothe, Theol. Ethik S. 147.

gleitungen, empfunden werden sie nur in dem Inneren, sondern auch bloß die Empfindungen, welche das innere Leben des Menschen, was hinter der Erscheinung liegt und ihren Halt ausmacht und ihr Wesen bildet, treffen, vermögen ihn selbst zu erschüttern und auf entscheidende Weise zu bewegen. So lange uns das Gottesgericht nur äußerlich bleibt und uns nur äußerlich berührt, so lange läßt es sich ertragen, so lange bleibt es fern von unserem Lebensnerv, aber sobald es ihn berührt, sobald es uns im Innersten heimsucht, dann beugt sich auch das stolzeste Gemüth, denn es fühlt sich im Centrum seines Seins, in seiner Lebenswurzel selbst verwundet. Der Schwerpunkt göttlicher Gerichte, göttlicher Vergeltung muß nothwendig auf dem Gebiet des Innern liegen, er würde anders unser Wesen nicht berühren, also seinen Zweck nicht vollkommen erreichen. Er ist ein innerlicher seiner Natur und seiner Wirkung nach. Was zum Munde eingeht, das verunreinigt den Menschen nicht, und dem Reinen ist alles rein. Aber aus dem Herzen kommen arge Gedanken. Das Innere ist der Sitz der Sünde, und nur der innere Mensch trägt die Verantwortung für alles Thun. Er kann naturgemäß auch nur gerichtet werden, er wird es auch in den Fällen, wo ihn die göttliche Vergeltung hier auf der Erde im Aeußern straft, etwa gerade da und so, wo und wie seine innere Verkehrtheit sich äußerlich bekundete und in Erscheinung trat. *Per quod quis peccat, per idem punitur et idem.* Aber „so wenig Gott die Sünden der Menschen an den Thieren bestrafen kann, so wenig wird er seine Absicht beim Strafen erreichen, wenn dabei nur das getroffen wird, was an dem Menschen ist, nicht aber der Mensch selbst. Gewiß können auch äußere Uebel als Strafe Gottes angesehen werden, aber nicht weil sie es an sich schon wären, sondern weil ein innerer Zusammenhang besteht zwischen der äußeren Seite des Menschen und seiner inneren d. h. zwischen Leib und Seele und sie eben darum mitwirken können, ein sittliches Bewußtsein zu erregen.“¹⁾ Der Schwerpunkt göttlichen Vergeltens ist seiner Natur nach ein innerlicher. Er ist es auch nach seiner Wirkung. Alle Gerichte bis auf das letzte, das die Endentscheidung giebt, wollen bessern. Die Besserung kann nur vom Innern ausgehen und anheben, und wo sie nicht mehr bessern können, da wollen sie, wie auch das Endgericht, die Einsicht der gerechten Vergeltung wirken; und diese

¹⁾ cf. Erbkam. In den Theol. Stud. u. Kritiken: Jahrg. 1838 S. 423. Gotha. Friedr. Andr. Perthes.

wieder ist nur möglich, wenn sie das Innere gewinnt. Und eben dieses Innere, der Lebensnerv, der der Erscheinung Werth und Richtung giebt, das Centrum ihres Seins, die Wurzel ihres Lebens ist der Wille: der Wille sündigt und der Wille wird gerichtet: die göttliche Vergeltung ist ihrem Schwerpunkt nach eine innerliche.

2) Die göttlichen Gerichte über die Menschen charakterisiren sich als Selbstgerichte dieser letzteren.

Die Behauptung läßt sich in einem engeren und in einem weiteren Sinn verstehen. In diesem ist sie ganz geläufig. Daß es des Menschen eigene Wahl und eigene Entscheidung ist, ob er, wie Hercules am Scheidewege, sich nach der einen oder anderen Richtung wendet, und daß damit er sich sein Loos selber bereitet, das Loos des Tugendhaften oder das des Lasterhaften, des Gottesfürchtigen oder des Gottlosen: der Glaube ist so alt wie der Glaube an die waltende Gerechtigkeit auf Erden. Also es liegt am Menschen, wenn ein Gericht ihn trifft, er hätte es vermeiden, ihm vorbeugen können. Es ist ein Selbstgericht, ein selbstverschuldetes, ein selbstbereitetes, denn mit der Richtung, die man wählt, nimmt man natürlich auch die Folgen in den Kauf, welche sie hat. In diesem allgemeinen Sinn hat der Satz seine unbestrittene Anerkennung. Es ist aber ein Mehreres, wofür wir plaidiren. Nicht nur in diesem allgemeinen, sondern im engeren Sinn vertreten wir die These. Die göttlichen Gerichte über die Menschen sind Selbstgerichte dieser letzteren auch insofern, meinen wir, als sie von Denen, die sie treffen, nicht bloß geduldet werden als die nach Gottes Ordnung nothwendige Folge der eigenwillig eingeschlagenen verkehrten Lebensrichtung, sondern in ihnen selbst ihre verblendeten Vollstrecker finden. Es wird der Mensch in wahnbethörtem Sinn sein eigener Gerichtsvollstrecker. Er nimmt nicht nur die Folge wohl oder übel mit in den Kauf, sondern er bejaht sie selbst recht eigentlich, er ruft sie auf sein Haupt herab, wie Israel: „Sein Blut komme über uns und unsere Kinder!“ er wählt auch sie in gänzlicher Verwirrung, er spricht das Urtheil und vollzieht's mit eigener Hand.

Am Anschaulichsten tritt das im Selbstmorde zu Tage. Der Selbstmörder, der mit ruhiger Ueberlegung handelt und nicht unter krankhaften körperlichen Einflüssen steht, will nichts mehr hoffen. Daß es noch allerlei Auswege für ihn gäbe, wenn auch nicht ohne Opfer und Entsagung und Beschämung, darüber kann er nicht im Zweifel sein; man kann nicht von ihm sagen, daß er nichts mehr hoffe, sondern der Ausdruck ist bezeichnender für seine Gemüthsverfassung und den

Charakter seiner That: er will nichts mehr hoffen. Er spricht sich selbst sein Urtheil und vollzieht's. Der kalten Blut's erwogene und vollzogene Selbstmord ist in den meisten Fällen das Ende einer sündlichen Entwicklung, aber dann nicht nur 's Ende, sondern ihr Siegel, ihre selbstgewollte thatsächliche Bestätigung, die letzte Consequenz, die der Betheiligte damit zieht.

Es giebt ein Wort der h. Schrift, welches vor Anderen dunkel klingt und doch in seiner ganzen Tiefe und Wahrheit dem aufmerksamen Beobachter von der Erfahrung fort und fort bestätigt wird. „Wen der Herr verderben will, dem verwirrt er vorher die Sinne.“ Wir verstehen den Sinn: Es ist die Gottesordnung in der sittlichen Welt, daß unter gewissen Umständen die Sinne eines Menschen sich verwirren. Es ist die Thatfache, die wir auch sonst vertreten finden in dem h. Buch: Herz und Kopf hängen auf's Innigste zusammen. Joh. 7. 17. Die verkehrte Willensrichtung übt einen verfinsternden Einfluß auf das Erkennen. Röm. 1. 21, 22. Oder wie Lessing sich ausdrückt: „So färbet das Gewissen das Augenglas, wodurch die Seele sieht.“ Aber wozu bedarf's dieses dem Verderben vorhergehenden Verwirrens? Wozu? Wenn nicht der Mensch sich selbst in's Unglück stürzt? Wozu, wenn er nicht auch noch diesen letzten Schritt selbst thut, daß er das Schwert des Damocles in trauriger Verblendung selbst auf sich herniederzieht? Wenn er gestraft wird ohne sein Zuthun und seine eigenhändige Vermittelung, was hat die Ordnung dann für einen Sinn und Zweck? Es gilt das Nämliche von jenem anderen Wort des neuen Testaments, „daß sie mit sehenden Augen nicht sehen und mit hörenden Ohren nicht hören.“ Matth. 23. 13. Es wird das auch schon als Gericht bezeichnet und als Selbstgericht begreift sich's um so leichter, je deutlicher der Wille bei dieser Haltung der Wahrheit gegenüber in den Vordergrund tritt; es ist gleichsam die letzte Stufe sündlicher Entwicklung vor dem „Verloren geh'n“, vor dem vollkommenen sittlichen Vanquerott und Untergang. Aber wozu gerade diese Herzensverstockung noch vorher? Wozu das Nichtsehen mit sehenden Augen, wenn sich der Mensch nicht selbst auch in diese letzte Consequenz in wahnbethörtem Eigenwillen stürzt und das Gericht dieses Untergangs selbst auf sich herabbeschwört und an sich vollstreckt?

Es ist ein Canon, dessen Richtigkeit der Name eines Paulus verbürgt: Die Sünde ist der Sünde Strafe. Durch neue Sünde straft die Sünde sich. *Αὐτὸ, sc. ὅτι ἥλλαξαν τὴν δόξαν τοῦ ἀφθάρτου*

θεοῦ, καὶ παρέδωκεν αὐτοὺς ὁ θεὸς ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις τῶν καρδιῶν αὐτῶν εἰς ἀκαθαρσίαν. Röm. 1. 24. *Ἰὰ τοῦτο*, sc. ὅτι μετέλλαξαν τὴν ἀλήθειαν τοῦ θεοῦ ἐν τῷ ψεῦδει, παρέδωκεν αὐτοῖς ὁ θεὸς εἰς πάθη ἀτιμίας. Röm. 1. 26. Die Sünde also, die ihrer Natur nach freie Selbstentscheidung ist, zu deren Begriff das Selbstgewolltsein gehört, ist Gericht; das Gericht demnach ein selbstgewolltes, selbstvollzogenes. Die göttlichen Gerichte über die Menschen charakterisiren sich als Selbstgerichte im weiteren und im engeren Sinn. Es ist die Ordnung auf dem sittlichen Gebiete, von deren Vorhandensein in ihrer eisernen Consequenz schon das antike Heidenthum die dunkle Ahnung durchgeht und in der griechischen Tragödie so fesselnd wirkt, die Ordnung, die uns den Schlüssel für so manche in ihrer Verkehrtheit räthselhaften Vorgänge im Völker- und im Einzelleben giebt. Die Sünde folgt der Sünde, bis sie sich selber richtend gerichtet wird; und wenn wir die letzte nicht begreifen können als einzelne, sie wird begreiflich als Ende einer ganzen sündlichen Entwicklung, die das Gericht nun trifft durch ihre eigene Hand, als Ende und als Strafe und als Fluch.

3) Es giebt eine bestimmte allgemeine, sittliche Gottesordnung, die für den ganzen Bereich der Menschenwelt gleiche Geltung hat.

Wer in dem Rufe der Gerechtigkeit in seinem Kreise stehen will, der muß vor Allem sich vor Willkür hüten und vor Parteilichkeit. Gerecht nennen wir einen Richter, der ohne Ansehen der Person und, ohne dem Wechsel der Stimmungen zu folgen, allein nach Recht und Gesetz sein Urtheil fällt. Wenn wir es unternommen haben, die Gerechtigkeit Gottes in seinem Verhalten zu den Menschen je nach ihrer sittlichen Beschaffenheit aufzuzeigen, eine Theodicee nachzuweisen, so ist es ein nicht untergeordnetes Moment, daß jede Willkür seinem Richter ferne liegt und das Ansehen der Person ihn nicht bestimmt. Gerade das ist's ja, was so leicht irre macht und uns die Frage auf die Lippen legt: „Womit hab' ich's vor Anderen verdient?“ daß es so ungleich herzugehen scheint, der Eine ungehindert seine Straße zieht und ein Ziel nach dem anderen erreicht, wogegen seine Freunde bei jedem Schritt auf Hindernisse stoßen und aus den trüben Tagen nicht herauskommen. Aber nichts kann uns von der Haltlosigkeit solcher Stimmungen und der Verkehrtheit derartiger Meinungen vollkommener überzeugen als die Einsicht, daß es nicht blos wir selbst sind, die uns das Loos bereiten und Gott der Herr es nicht gleichsam unvermittelt, genauer ohne unsere Vermittelung und äußerlich in jedem

Einzelfälle über uns verhängt, sondern diese Gottesordnung, nach der wir unsere eigenen Richter werden, so allgemein wie gleichmäßig für die ganze Menschenwelt ihre Geltung hat; ja daß wir mit demselben Rechte, mit dem wir von einer Selbstbeschränkung Gottes zu Gunsten der creatürlichen Willensfreiheit reden, auch dieser sittlichen Ordnung gegenüber von einer Selbstbeschränkungfüglich sprechen könnten, wenn's nicht zu menschlich vorgestellt und geredet wäre.

Denn wenn wir vorläufig den Ausdruck dulden, liegt eine Selbstbeschränkung Gottes nach dieser Seite hin insofern vor, als er sich selbst in dem Sinn daran gebunden hält, daß er zu keines Gunsten eine Ausnahme sich so zu sagen selbst gestattet; daß es einen Punkt in der sittlichen Entwicklung giebt, wo auch er nicht mehr helfen kann, wo, wie bei Jerusalem, auch der Heilige Gottes nur noch Thränen hat; daß er aber überhaupt dem Menschen im ewigen Sinn nur helfen kann durch seinen, durch des Menschen Willen; daß alle seine besten Absichten, daß seine rettende Heilandsliebe, daß sein Erlösungsplan für Alle bei dem Einzelnen am Widerstreben seines Willens scheitern können.

Ποσάκις ἠθέλησα ἐπισυναγαγεῖν τὰ τέκνα σου, ὃν τρόπον ἐπισυνάγει ὁρνις τὰ νοσσία ἐαυτῆς ἐπὶ τὰς πτέρυγας, καὶ οὐκ ἠθέλησατε: Matth. 23. 37. Mit diesem „du hast nicht gewollt“ ist auch die göttliche Allmacht am Ende. Weg hat sie aller Wege, an Mitteln fehlt's ihr nicht, zur Sinnesänderung zu stimmen und geneigt zu machen; aber wenn alledem der Wille hartnäckig sich verschließt, so kann auch sie nicht vor dem selbstgewählten Untergange schützen. Es ist eine Schranke, die sie sich selbst gesetzt, ein Gesetz, unter das sie sich gestellt, eine Ordnung, die keine Ausnahme erleidet. Dennoch was wir als eine Schranke der göttlichen Allmacht erkennen und bezeichnen, ist genau genommen keine, da Gottes Ordnungen niemals ihm gegenüberstehen, sondern nur der menschliche Ausdruck für sein constantes, seinem Wesen schlechthin adäquates Handeln sind. Aber es ist darum nicht minder unveränderlich und ausnahmslos, denn eben dieses Wesen, dem dies Handeln entspricht, wandelt nicht, es bleibet wie es ist in Ewigkeit dasselbe, und darin liegt die Bürgschaft auch des immer gleichen Handelns.

Wir ziehen das Facit dessen, was sich uns ergab. Gott ist gerecht. Nichts ist ihm fremder als die Willkür. Nichts liegt ihm ferner als das Ansehen der Person. Er schließt den alten Bund und seine Regel gilt für Alle: „Thue das, so wirst du leben.“ Er

schließt den neuen Bund und auch in seiner Gnade ist er unparteiisch, willkürlos: „Crois au seigneur Jésus-Christ et tu seras sauvé toi et ta famille!“ wie es die Aufschrift der vom belgischen Depot auf der Pariser Weltausstellung im Jahre 1867 unentgeltlich unter die Besucher vertheilten neutestamentlichen Schriften war: es hat nicht minder allgemeine Geltung. Wer die Bedingung nicht erfüllt, kann die Verheißung nicht genießen. Des Menschen Wille ist sein Loos nach einer Gottesordnung, die für Alle gilt. Die göttliche Vergeltung ist ihrer Natur und ihrer Wirkung nach eine innerliche. Des Menschen Wohl und Wehe ist seiner tiefsten Bedeutung nach ein innerliches. Des Menschen Inneres deckt sich mit seiner Willensrichtung. Die göttlichen Gerichte über die Menschen sind Selbstgerichte dieser letzteren im weiteren und engeren Sinne. Sein Wille ist das Mittelglied, wodurch der Mensch auf Grund der Gottesordnung, die für die ganze Menschenwelt die gleiche Geltung hat, sein eigener Richter und Vergelter wird. Die Theodicee ist damit aufgewiesen. Sein und Wollen fallen im geistigen Sinn und also für das Wesen des Menschen zusammen. Des Menschen Wille ist sein Sein, sein Loos. Des Menschen Wille ist sein Gericht.

Porphyrus und die Fragmente eines Ungenannten in der athenischen Makariushandschrift.

Von

Dr. Wagenmann.

Es sind gerade hundert Jahre her, seit Lessing in seinem sechsten Anti-Goeze¹⁾ zum Zweck seiner Rechtfertigung wegen Herausgabe der Reimarus'schen Fragmente auf die verlorenen 15 Bücher des Porphyrius zu reden kam, der „unter den heidnischen Philosophen, welche in den ersten Jahrhunderten wider das Christenthum schrieben, ohne Zweifel der gefährlichste müsse gewesen sein, sowie er aller Vermuthung nach der scharfsinnigste und gelehrteste war“. Denn — fährt er fort — „seine 15 Bücher *κατὰ Χριστιανῶν* sind auf Befehl des Constantinus und Theodosius so sorgsam zusammengesucht und vernichtet worden, daß uns auch kein einziges kleines Fragment daraus übrig geblieben. Selbst die dreißig und mehr Verfasser, die ausdrücklich wider ihn geschrieben hatten, worunter sich sehr große Namen befinden, sind darüber verloren gegangen: vermuthlich, weil sie zu viele und zu große Stellen ihres Gegners, der nun einmal aus der Welt sollte, angeführt hatten.“ Wenn es aber wahr sein sollte, was Isaaq Bossius den Salvius wollte glauben machen, daß dem ungeachtet noch irgendwo ein Exemplar dieser so fürchterlichen Bücher des Porphyrius vorhanden sei, in der Medicischen Bibliothek zu Florenz nämlich, wo es aber so heimlich gehalten werde, daß Niemand es lesen, Niemand das Geringste der Welt daraus mittheilen dürfe, — so wünscht sich Lessing für einen Augenblick Bibliothekar zu Florenz und Großherzog in einer Person zu sein, um ein der Wahrheit und dem Christenthum so nachtheiliges Verbot geschwind aufheben und den Porphyrius geschwind drucken lassen zu können.

¹⁾ Lessing's Ausgew. Werke. Leipzig. Göschen 1867. Bd. X. S. 167.

Daß hier dem sonst so belesenen und bücherkundigen Wolfenbüttler Bibliothekar in der Hitze und Eile der Polemik ein zwiefacher lapsus memoriae passirt ist — indem er zuerst die Existenz auch nur eines „einzigen kleinen Fragments“ des porphyrischen Werkes leugnete, dann auf die Auctorität des falschen Dexter hin von „dreißig und mehr“ christlichen Bekämpfern des Porphyrios redet, während nur vier solche geschichtlich nachzuweisen sind — Methodius, Eusebius, Apollinarius, Philostorgius — hat Jacob Bernays in seiner interessanten Schrift über Porphyrios und Theophrast mit Recht angemerkt.¹⁾ Wenn aber derselbe Gelehrte meint, daß bisher Niemand Lust empfunden habe, durch übersichtliche Sammlung der zwar nicht sehr zahlreichen, aber zum Theil sehr umfänglichen Fragmente der porphyrianischen Bücher sich verdient und mißliebig zu machen (a. a. O. S. 134), so ist das mehr pikant als wahr. An Lust, die Porphyriosfragmente zu sammeln und daraus den Gang, welchen P. in seiner Polemik gegen das Christenthum nahm und die Hauptpunkte, auf die er seine Angriffe richtete, zu entnehmen, hat es wahrlich nicht gefehlt, weder den Theologen noch den Philologen, weder den Kritikern noch den Apologeten. Es lag lediglich in der Beschaffenheit der Quellen, daß das Resultat bisher ein sehr ungenügendes war, und daß eine Reconstruction der Porphyriusschrift aus den gegen ihn gerichteten christlichen Widerlegungsschriften auch nicht einmal annähernd in der Weise versucht werden konnte, wie sie für die ältere Celsusschrift Mosheim beabsichtigt, Keim in so gelungener Weise ausgeführt hat. Im Vergleich hiermit ist freilich alles, was bis jetzt für Sammlung der Porphyriusfragmente geschehen, sehr wenig. Es beschränkt sich im Wesentlichen immer noch auf das, was im 17. Jahrhundert der Hamburger Convertit Lucas Holsten im zehnten Kapitel seiner Abhandlung *de vita et scriptis Porphyrii* Rom. 1630 beigebracht hat. Von Neuem ist zu vergleichen Baur in seiner Kirchengeschichte der 3 ersten Jahrh. S. 420 ff.; D. G. I, 302 ff.; Ullmann in *Stud. u. Kritiken* 1832, S. 376 ff.; Dr. Heinrich Kellner in seiner Abhandlung: *Porphyrius und sein Verhältniß zum Christenthum*. Tübinger Quartalschrift 1865 H. 1, sowie in seinem Buch: *Hellenismus und Christenthum*. Köln 1866, S. 183 ff.; endlich Clinton *Fasti Romani*. Oxford 1850, vol. II, S. 298 ff. insbes. S. 301 ff.

¹⁾ Jacob Bernays, *Theophrastes Schrift über die Krömmigkeit*. Ein Beitrag zur Religionsgeschichte u. Berlin, 1866. Vgl. meine Anzeige in diesen Jahrb. Bd. XI. S. 782 ff.

Ueber die Vernichtung der porphyrianischen Bücher hat neuerdings Reim die genauesten Untersuchungen angestellt und dadurch die älteren Angaben Gothofredus' und Holsteins, theils ergänzt theils berichtigt. (Celsus Wahres Wort S. 172 ff.). Nach Socrates H. eccl. I, 9 wären die Schriften des Porphyrius schon im Constantinischen Zeitalter nahezu verschwunden (*ἀγαρὶς ὄντων τὰ ἀπορῆν αὐτοῦ συγγράμματα*). Daß dieser Ausdruck nicht streng zu nehmen, ergibt sich einfach daraus, daß doch noch weit später Apollinarius und Philostorgius zur Abfassung ihrer Widerlegungsschriften sich veranlaßt und ermöglicht sahen. Auch war es keineswegs, wie gewöhnlich behauptet wird, bloß der Haß der christlichen Kaiser, was der gegenchristlichen Literatur im Laufe des 4. und 5. Jahrhunderts jenes Loos der Vergessenheit und des Untergangs bereitete; nicht zum wenigsten wirkte dabei, wie von Chrysostomus (d. S. Babyla) bezeugt wird, die Gleichgiltigkeit des Heidenthums selbst mit, während umgekehrt gerade die Christen es waren, die an der Erhaltung jener Streilitteratur ein apologetisches Interesse hatten, und was davon zu des Chrysostomus Zeit noch vorhanden war, das fand sich zumeist bei den Christen. Schließlich, aber erst um die Mitte des 5. Jahrhunderts, war es dann allerdings die fromme Barbarei des Kaisers Theodosius II., welche die fünfzehn Streitäbcher des Porphyrius dem Untergange weihte. Während Constantin sich begnügt hatte, die Schriften des christlichen Regers Arius 325 zu verbrennen; während noch unter seinen Söhnen Constantius und Constans der christliche Eifer eines Firmicus Maternus i. J. 347 vergeblich sich bemühte, zur radikalen Vertilgung des Heidenthums das Lösungswort zu geben; während noch am Ende des Jahrhunderts Chrysostomus die Existenz der alten Streitschriften bezeugen konnte: so erfolgte nun im 5. Jahrhundert, bald nach dem Feuerproceß gegen die Schriften des Regers Nestorius und sogar Hand in Hand mit demselben, im Jahre 448 durch die Kaiser Theodosius II. und Valentinian III. die gleiche Verurtheilung der heidnischen Gegenschriften, besonders der des Porphyrius. Am 16. Februar 448 erging das Gesetz der zwei Kaiser, daß alle Exemplare des Porphyrius, des Wahnsinnigen, desgleichen die der andern Gegner verbrannt werden sollten, zur Abwendung des Zornes Gottes und des Schadens der Seelen, bei wem sie immer angetroffen werden sollten. Am 18. April 448 (23 Pharmuthi des Jahres 164 der aera Dioclet.) war die Verlesung der statthalterlichen Ausschreiben selbst in den Kirchen der ägyptischen Wüsteneinsiedler zur vollendeten Thatsache geworden. Von

da an verstummt selbstverständlich auch die apologetisch-polemische Berücksichtigung der alten Christenfeinde in der christlichen Literatur; ja auch die in früherer Zeit so hochgeschätzten christlichen Widerlegungsschriften eines Methodius und Eusebius, eines Apollinarius und Philostrogios — ebenso wie die meisten der christlichen Gegenschriften gegen Julian — fielen jetzt dem Loos der Vergänglichkeit oder des absichtlichen Vergessens und Versteckens anheim, und höchstens noch der Name eines Porphyrianers als Bezeichnung der schlimmsten Christenfeinde erhielt sich in der Erinnerung späterer Geschlechter.

Erst neuestens, gerade hundert Jahre nach jenem vergeblichen Wunsche des Herausgebers der Wolfenbüttler Fragmente, scheint es gelungen, zwar nicht der ganzen Porphyriusschrift, aber doch zahlreicher Auszüge aus derselben habhaft zu werden in jener apologetischen oder antikritischen Schrift eines christlichen Schriftstellers aus dem 4. oder 5. Jahrhundert, den Apocritica oder Apocriticus des Macarius Magnes, über welche ich im letzten Heft dieser Jahrbücher S. 139 ff. kurz berichtet habe.

Indem ich hinsichtlich der Geschichte jenes patristischen Fundes, seiner literarhistorischen und kirchenhistorischen Bedeutung, der immer noch ungelösten Frage nach der Person des Verfassers, der Abfassungszeit u. auf meine frühere Anzeige sowie auf die indessen erschienenen Besprechungen der Pariser Ausgabe von W. Gaf in der Jenaer Literatur-Zeitung, von Vangen in dem Bonner theol. Literaturblatt 1877. Nr. 23, besonders aber auf die ausführliche und lehrreiche Besprechung von W. Möller in der Schürer'schen theol. Literatur-Zeitung 1877. Nro. 19 verweise, und weitere Untersuchungen mir für eine andere Gelegenheit vorbehalte, glaube ich dem theologischen Publikum, den Kirchenhistorikern, Exegeten und Apologeten, zumal solchen, denen die luxuriös ausgestattete Pariser editio princeps nicht zugänglich ist, einen Dienst zu erweisen, wenn ich diese „Fragmente eines Ungenannten“ d. h. denjenigen Theil der Macarius'schrift, der die polemischen Einwürfe des hellenischen Philosophen gegen das Christenthum enthält, in einer möglichst getreuen deutschen Uebersetzung hier mittheile. ¹⁾

¹⁾ Bei Anfertigung dieser Uebersetzung hat ein jüngerer Philologe, Herr Stud. Kirchner, Mitglied des hiesigen philologischen Seminars, mir hilfreiche Hand geleistet. Derselbe wird, wie ich hoffe, die Resultate seiner weiteren philo-

Zuvor aber gebe ich eine kurze Zusammenstellung dessen, was uns vom Leben und der schriftstellerischen Thätigkeit des Porphyrius, speciell von dem Inhalt seiner 15 Bücher gegen die Christen, bisher bekannt war. ¹⁾

Porphyrios ist geboren im Jahre 233 n. Chr. Geb., im zehnten Regierungsjahr des Kaisers Alexander Severus, in Phönizien oder Syrien, — ob zu Tyrus, wie die Einen, oder in der Landschaft Batanea (= Bajan), wie die Andern meinen, bleibt dahingestellt. Jedenfalls war er seiner Abstammung nach nicht Hellene, sondern Orientale. Sein ursprünglicher Name war Malchus (Melech); sein Freund, der Neuplatoniker Amelios, soll es gewesen sein, der nach einer damals aufgekommenen Sitte den semitischen Namen gräcisirte in *Βασίλειος*; Cassius Longinus, der bekannte Philolog, dessen Schüler P. eine Zeitlang gewesen, soll ihn dann statt dessen, offenbar zugleich auf seine tyrische Heimath anspielend, *Πορφύριος* genannt haben. In der Schule Longins († 273), der damals als größter Kritiker, Philolog und Polyhistor galt, scheint P. vor Allem sein kritisches Talent ausgebildet, hier aber auch jenes ausgebreitete historisch-philologische Wissen sich erworben zu haben, von dem seine späteren Schriften Zeugniß geben, und das ihm den Ruhm des doctissimus philosophorum, des *πολυμαθέστατος* verschafft hat.

Daß P. in früher Jugend (*κομιδῇ νέος ὢν*, also spätestens etwa 249—250 n. Chr.) eine Zeitlang den Unterricht des großen Alexandriners Origenes genoß (wahrscheinlich in Cäsarea oder Tyrus, jedenfalls nicht in Alexandrien, das ja Origenes seit 231 für immer verlassen), sagt er uns selbst in der bekannten, von Eusebius uns aufbehaltenen Stelle (Hist. Eccl. VI, 19; vgl. Vincent. Lir. Commonit I, 25), und wir haben durchaus keinen Grund, an der Richtigkeit dieser Angabe zu zweifeln. Vielmehr erklärt sich die oft so überraschende Bekanntschaft des P. mit den Lehren, Bräuchen und besonders den Schriften und der Schriftauslegung der Christen am einfachsten aus der Annahme, daß derselbe in irgend einer Periode seines Lebens, wahrscheinlich während seines Aufenthalts in seiner tyrischen Heimath, den christlichen Kreisen nahe gestanden, vielleicht als Kate-

logisch-kritischen Untersuchungen über die Schriften des Porphyrios an anderem Orte mittheilen.

¹⁾ Ich halte das um so mehr für nöthig, da Porphyrius die Beachtung, die er verdient, in der theol. Literatur noch nicht gefunden hat. Seltsamerweise fehlt ein Artikel über ihn sogar in der Herzog'schen Real-Encyclopädie.

chumene christliche Lehrvorträge gehört, jedenfalls die neutestamentlichen Schriften wie die Propheten des alten Bundes gelesen habe. Unglaubwürdig dagegen erscheint die weitere Erzählung christlicher Kirchengeschichtlicher¹⁾, daß P. selbst eine Zeitlang Christ gewesen (d. h. getauft worden sei und zur christlichen Gemeinde sich gehalten habe); und daß er dann aus Aerger über eine zu Cäsarea in Palästina von einigen Christen erlittene Mißhandlung vom Christenthum abgefallen und nun erst aus Rachsucht der unversöhnliche Christenfeind (ὁ ὑπονόος ἡμῶν πολέμιος, ὁ πάντων ἡμῶν ἐχθιστος wie Theodoret ihn nennt) geworden sei, für den er seitdem gegolten hat. Diese Geschichte von den zu Cäsarea erhaltenen Schlägen sieht allerdings einem der gewöhnlichen Märchen, wodurch man einen so auffallenden Meinungswechsel zu erklären suchte, allzu ähnlich, um unbedingten Glauben zu verdienen. Immerhin mag bei dem auch sonst bezeugten melancholischen Temperament und der krankhaften Reizbarkeit des Mannes irgend ein äußeres Vorkommniß zu jenem Umschlag beigetragen haben; sicher aber ist nur, und dafür haben wir auch das Zeugniß Augustin's, daß P. eine Zeitlang dem Christenthum näher gestanden hat und dann plötzlich „abgesprungen“ ist, sowie daß ähnliche plötzliche Stimmungswechsel auch sonst bei ihm vorkamen.

Porphyrius selbst und sein Lebensbeschreiber Eunapius geben uns über diese seine religiöse Stellung und Wandlung keinen näheren Aufschluß. Vielmehr wissen wir von ihm selbst nur, daß er in seinem dreißigsten Lebensjahr, im zehnten Regierungsjahr des Kaisers Gallienus, also im Sommer 263 p. Chr., zugleich mit einem Freund Antoninus aus Rhodus, von Plotins Ruhm angezogen, seinen bisherigen Lehrer Verginius verließ und von Hellas aus nach Rom sich begab. Er trat in Plotins Schule ein, und trotz des Widerspruches,

¹⁾ S. Socrates H. E. III, 23: Πορφύριος πλεῖν ἐν Καισαρείᾳ τῆς Παλαιστίνης ὑπὸ τῶν Χριστιανῶν εἰληγὼς, καὶ μὴ ἐνεγκὼν τὴν ὀργὴν ἐκ μελαγχολίας τὸν μὲν Χριστιανισμὸν ἀπέλειπε, μίσειδὲ τῶν Χριστιανῶν ἐπιτησάντων αὐτὸν εἰς τὸ βλῆσθαι κατὰ Χριστιανῶν γράφειν ἐξέπεσε, ὡς αὐτὸν Εὐδόκιος ὁ τῶν Παμφίλων ἐξηλεγεῖν. Vgl. Augustin de Civ. Dei X, 20, wo Porphyrius angerebet wird: quam (virtutem et sapientiam) si vere et fideliter amasses, Christum Dei virtutem et Dei sapientiam cognovisses, nec ab ejus saluberrima humilitate tumore inflatus vanae scientiae resiluisses. Daraus scheint zu folgen, daß P. zwar niemals Christ war, wohl aber eine Zeitlang in Annäherung an das Christenthum sich befand, bis er zuletzt aus falschem Wissensdünkel (also nicht aus gemeiner Rachsucht) resiluit.

den des Porphyrios kritischer Geist anfangs gegen die Lehren Plotins zu erheben wagte, würdigte dieser ihn doch bald seiner ganz besonderen Freundschaft und bediente sich seiner Hülfe bei der Redaction seiner Schriften. Sechs Jahre verweilte P. jetzt in Rom (263—68). Da er aber nicht bloß körperlich leidend war, sondern auch von einer bis zu Selbstmordgedanken sich steigenden Melancholie geplagt wurde, so rieth ihm Plotin c. 269 Rom zu verlassen und einen längeren Aufenthalt auf der Insel Sicilien zu nehmen, wo er bei einem angesehenen, philosophisch gebildeten Manne Probus in Vilybäum freundliche Aufnahme fand. Hier erlangte er Heilung und Kräftigung; hier fand er aber auch Zeit zur Abfassung seiner 15 Bücher gegen die Christen, die also um das Jahr 270 p. Chr. zu setzen sind, und deren theilweise krankhaft verbitterter Ton vielleicht eben aus der Stimmung des einsam brütenden, langsam reconvalescenten Melancholikers sich erklären dürfte. In dieselbe Zeit fiel dann auch der Tod seines Lehrers Plotin, der bald nach Porphyrius Rom verlassen hatte und c. 270 in Campanien starb. Eine Einladung seines früheren Lehrers und Freundes Vonginus, die um diese Zeit, wahrscheinlich kurz nach Plotin's Tod, an Porphyrius erging und diesen zur Rückkehr in den Orient bestimmen wollte, lehnte er ab — zum Glück für ihn, da er sonst leicht in das unglückliche Schicksal Vonginus hätte verwickelt werden können, als dieser wenige Jahre nachher (273) wegen seiner intimen Beziehungen zu Zenobia und Odenat auf Befehl Aurelian's hingerichtet wurde. Vielmehr kehrte P. um dieselbe Zeit, in den ersten Regierungsjahren Aurelian's (271 ff.), nach Rom zurück, lehrte hier mit großem Beifall Philosophie und Rhetorik, gab die Schriften Plotin's heraus, schrieb nun erst die meisten und werthvollsten seiner eigenen Schriften — insbesondere seine hochberühmten und für die spätere Entwicklung der Philosophie so wichtigen Erläuterungsschriften zu Plato und Aristoteles, seine Geschichte der Philosophie, sein Leben Plotin's, seine für die vergleichende Religionsgeschichte merkwürdigen Schriften *περί ἀποχρῆς ἐμπόρων* und *περί τῆς ἐκ λόγων φιλοσοφίας* und vieles Andere. Nun erst, als angehender Greis, trat er in die Ehe mit der Wittve eines Freundes, einer feingebildeten Römerin Marcella (ob sie Christin gewesen, wie man vermuthet hat, bleibt dahingestellt.) An sie richtete er zehn Monate nach der Hochzeit jenen merkwürdigen Brief, der so unverkennbare Anklänge an christliche Gedanken und an biblische Aussprüche zeigt, daß man nicht umhin kann, bei dem der-einstigen Christenfeinde positive Einwirkungen des Christenthums auf

seine ethisch-religiöse Weltanschauung anzunehmen. Eben darum bezeichnet Vaur ¹⁾ den Neuplatoniker Porphyrios als den Hauptrepräsentanten derjenigen Form des zwischen dem Christenthum und der antiken Philosophie sich abspielenden geistigen Processes, in welcher wir das religiöse Bewußtsein der heidnischen Welt von dem Christenthum auf der einen Seite ebenso angezogen als auf der andern von ihm abgestoßen sehen. Sein letztes schriftstellerisches Werk war, wie es scheint, seine *Vita Plotini*: bald nach dessen Vollendung starb er im 72. Lebensjahre, 303/4 p. Chr., in Rom, nachdem er kurz zuvor, im 18. Jahre Diocletians, also i. J. 301 p. Chr., das einzigmal in seinem Leben, wie er selbst berichtet, des höchsten Glückes eines neuplatonischen Philosophen und Mystikers theilhaftig geworden — der Anschauung Gottes.

Porphyrius war ein außerordentlich fruchtbarer Schriftsteller. Fabricius zählt 14 scripta edita, 4 inedita, 43 deperdita, zusammen 61 Schriften von ihm auf; Clinton ²⁾ giebt dieselbe Gesamtzahl, nur in anderer Ordnung: 1) de Homero 8, 2) de Platone 4, 3) de Aristotele 10, 4) Grammatica et philologica 7, 5) Opera reliqua 32: unter den letzteren die für Religionsgeschichte wichtigsten: *πρὸς Ἀρετῶν τὸν Αἰγύπτιον, περὶ ἁγαλμάτων, πρὸς Μάρκελλον γυναικα, περὶ ἀνόδου ψυχῆς, πρὸς τὸ Ζωροάστρου βιβλίον, περὶ ψυχῆς, περὶ τοῦ γινώθαι σεαυτὸν, φιλόσοφος ἱστορία, Πενταγέρον βίος, Πλωτίνου βίος, περὶ ἀποχῆς ἐμπύχων, περὶ τῆς ἐκ λόγιων φιλοσοφίας* und endlich *κατὰ Χριστιανῶν λόγοι πεντεκαί δεκα*.

Seine philosophische Bedeutung liegt nicht in der selbständigen Fortbildung, wohl aber in der Erklärung, weiteren Verbreitung und popularisirenden Verarbeitung des neuplatonischen Systems in derjenigen Fassung, die ihm sein Lehrer Plotin gegeben hatte: in seiner Lehre sieht Porphyrios die höhere Einheit des Platonismus und Aristotelismus, über deren wesentliche Identität er ein eigenes Werk in 7 Büchern (*περὶ τῶν μίαν εἶναι τὴν Πλάτωνος καὶ Ἀριστοτέλους αἰρεσιν*) geschrieben hat. Was ihn von Plotin unterscheidet, ist ein Doppeltes: einmal seine philologisch-kritische Richtung, die er in der Schule Longins sich angeeignet und die ihm den Ehrennamen des doctissimus philosophorum, *τῶν φιλοσόφων γραμματικώτατος* verschafft hat, — zweitens aber seine religiös-ethische, ja geradezu mystisch-

¹⁾ Christenthum der drei ersten Jahrhunderte. S. 420. — ²⁾ Bibl. Gr. Vol. V, 729. — ³⁾ Fasti Romani S. 298 ff.

asketische Tendenz, worin offenbar Reminiscenzen aus seiner orientalischen Heimath und aus seiner Verührung mit dem Christenthum nachwirken. Wenn er den Zweck des Philosophirens in das Seelenheil (*ἡ τῆς ψυχῆς σωτηρία*) setzt; wenn er dem Grunde des Bösen in der Seele und ihren niederen Begierden nachforscht; wenn er alles Leibliche und Fleischliche für ein Gaukelspiel und für eine Befleckung, die Gottähnlichkeit aber, die Rückkehr zu Gott, den Eingang in die Heimath der Geister (*πρὸς τὰ ὕψος οὐραῖα ἐπανέρχαι*) für die wahre Bestimmung des Menschen erklärt, als Mittel dazu aber die sittliche Reinigung und die wahre Gotteserkenntniß bezeichnet; wenn er zwar die Treue gegen die überlieferte Religion (*τιμῶν τὸ θεῖον κατὰ τὰ πάτρια*) für die höchste Frucht der Frömmigkeit, andererseits aber auch die Meinungen der Menge auf Gott zu übertragen für die größte Gottlosigkeit erklärt; wenn er Wunderglauben und Zauberwesen bekämpft und vor dem Mißbrauch der theurgischen und mantischen Künste warnt; wenn er als die einzig wahre Gottesverehrung diejenige anerkennt, von der wir wissen, daß sie Gott selber angenehm, für das einzig wirksame Gebet das, welches aus reinem Herzen kommt, für das einzig wahre Opfer dasjenige eines reinen Sinnes und Wandels; wenn ihm das Herz des Menschen der wahre Gottestempel, die Weisheit der beste Tempelschmuck, der Weise der einzig wahre Priester, Vater, Gottesfreund ist (*μόνος ἑστὶς ὁ σοφός, μόνος θεοφιλής, μόνος εὐδώς εὖχασθαι*); wenn er Glaube, Wahrheit, Liebe, Hoffnung als die vier Grundelemente (*τέτταρα στοιχεῖα*) bezeichnet zur Befestigung in der Gottesgemeinschaft; wenn er den Nutzen des Leidens preist als des Weges zur Tugend und wahren Glückseligkeit und verlangt, daß man das leibliche Leben dranzugeben bereit sei um das Heil der Seele zu gewinnen (*ὅν γὰρ ἐνέκερ ἤν ἐθελῆς, καὶ ἀποθνήσκει μὴ κατόνκει*): so sind das Gedanken und Ausdrücke, die nicht etwa bloß zufällig an christliche Ideen und biblische Stellen anklingen (wie ja solche Anklänge in der heidnischen Literatur sich manche finden vermöge der Wirksamkeit des Logos spermaticos), vielmehr tragen diese und andere Aussprüche des Porphyrius (vgl. die Zusammenstellung bei Ullmann, Kellner a. a. O.) ein so specifisch christliches Gepräge, daß sie sich nur bei einem Manne finden können, der auf der Schwelle der christlichen und heidnischen, orientalischen und occidentalischen, semitischen und hellenischen Welt und Weltanschauung stehend, zu der christlichen Religion wie zur hellenischen Philosophie eine gleicherweise kritisch-eklektische Stellung genommen hat, indem er das ihm Sym-

pathische daraus sich aneignet, zu den äußeren Formen der christlichen Ueberlieferung aber, zu den Meinungen der Christen von Christo und dem Christenthum, sich ebenso kritisch verhält wie zu den Mythen und Symbolen, den Vorstellungen und Cultusformen der heidnischen Volksreligionen.

Eben diesen kritisch religionsphilosophischen Standpunkt hat Porphyrios in seinen 15 Büchern gegen die Christen eingenommen: denn gegen die Christen, nicht wider das Christenthum, noch weniger gegen Christum sind sie — wenigstens nach des Autors Absicht und Meinung — gerichtet. „Sein Angriff war nicht so umfassend und vielseitig und nicht ebenso gegen die christliche Weltansicht überhaupt gerichtet wie der des Celsus“; ¹⁾ aber er war konkreter, detaillirter, mehr auf einzelne Punkte eingehend; „und gerade vor diesem Konkreten fürchteten sich die Christen“. ²⁾ Hauptsächlich waren es die Schriften der Christen, die P. angriff und in denen er mit kritischem Scharfsinn Widersprüche nachzuweisen suchte, die den Charakter der Göttlichkeit dieser Schriften wie die menschliche Glaubwürdigkeit ihrer Verfasser aufheben mußten. Während der skeptische Platoniker des 2. Jahrhunderts, Celsus, in seinem wahren Wort, theils eine geschichtliche Widerlegung des Christenthums vom Standpunkt des Judenthums aus, theils eine principielle Widerlegung der christlichen Weltanschauung wie der wichtigsten christlichen Einzellehren vom Standpunkt der Philosophie aus unternimmt, um daran theils einen Verständigungsversuch theils eine Denunciation des Christenthums als einer aufrührerischen und verkehrten Religion zu knüpfen; während nachher Julian in der *μωρία Γαλιλαίων*, wie er das Christenthum nennt, nichts Anderes sieht als eine Mischung des Schlechtesten aus dem Judenthum und Heidenthum, eine culturfeindliche Erscheinung, zu welcher der Gebildete nur antipathisch sich verhalten kann, die er gewaltsam zu vernichten oder in kluger Berechnung zu untergraben suchen muß: so nimmt dagegen Porphyrius eine eigenthümliche kritisch-effektische Doppelstellung zum Christenthum und Heidenthum ein. Während er die sittlich-religiöse Weltanschauung des Christenthums in wesentlichen Punkten theilt, sind es um so mehr einzelne Stellen der h. Schrift und deren hergebrachte Deutung, es sind einzelne Thatfachen der christlichen Geschichte und deren kirchliche Auffassung, gegen die er seine kritischen Angriffe wendet in der Absicht, um so

¹⁾ Baur. S. 421. — ²⁾ Reim, Celsus. S. 175.

die ursprüngliche Wahrheit von dem erst später hinzugekommenen Falschen zu unterscheiden. In der Lehre des Christenthums, wenigstens in der echten und ursprünglichen Verkündigung Christi Elemente der Wahrheit anzuerkennen, weigert er sich nicht; ja er ist gern bereit in Jesu selbst einen religiösen Genius erster Größe, einen homo excellentissimae sapientiae et pietatis, in seinem Erdenleben eine Gottesoffenbarung, eine *ἐπιδημία εἰς ἀνθρώπους Θεοῦ* zu erkennen. Nur desto mehr aber fühlt er sich getrieben, an so vielen einzelnen, wie er meint, theils sich selbst widersprechenden, theils Gottes und Christi unwürdigen Vorstellungen und geschichtlichen Ueberlieferungen, die in der christlichen Gemeinde oder in den Schriften der Christen sich vorfinden, eine bald ernste bald höhnische, nicht selten malitiose Kritik zu üben und sie als willkürliche Erdichtungen oder werthlose Mythenbildungen zurückzuweisen.

So ist die Stellung des Neuplatonikers Porphyrius zum Christenthum eine total andere als die des platonischen Ekfektikers Celsus — trotz mancher Berührungen oder gar Entlehnungen, die im Einzelnen sich finden mögen. Am ausführlichsten hat über dieses Verhältniß der späteren Christenfeinde zu den früheren neuestens Reim gehandelt (a. a. O. S. 259), obwohl es ihm nahe lag, mehr die Aehnlichkeiten als die Verschiedenheiten hervorzuheben. Neben Porphyrius zieht er noch den um 35 Jahre späteren Neuplatoniker Hierokles in Betracht, dessen *λόγοι φιλαλήθεις* freilich so gut wie die *λόγοι* Porphyrius' verloren sind, sowie den nur aus Lactanz flüchtig bekannten (früher irrthümlich mit Porphyrius identificirten) ungenannten Philosophen in Bithynien. Am meisten Berührungspunkte mit Celsus sowohl als mit Porphyrius zeigt offenbar Hierokles, soweit wir seine Polemik theils aus Eusebius theils aus Lactanz kennen (vgl. meinen Artikel in Herzog's R. Enc. Bd. VI, S. 76). Bei ihm erinnert an Celsus (nach Reim): 1) sein Titel und Schluß, 2) seine Christologie d. h. besonders die Auffassung Christi als eines Zauberers, der sich selbst als Gott proklamirt, 3) die Darstellung der Apostel als fallaciae seminatores, 4) die Widersprüche der Schrift. ¹⁾ Dieser letztere Punkt

¹⁾ Lactantius Inst. V, 2: Ego, quum in Bithynia oratorias literas accitus docerem. — duo exstiterunt ibidem, qui jacenti atque abjectae veritati-insultarent. Von dem ersten, einem ungenannten Philosophen, sagt er: tres libros evomit contra nomen christianum; von dem zweiten dagegen, dessen Namen Lactanz an dieser Stelle auch nicht nennt, der aber deutlich als der Verfasser der *λόγοι φιλαλήθεις*, d. h. als Hierokles bezeichnet wird, sagt er: Compo-

ist es, worin Hierokles mehr noch mit Porphyrios als mit Celsus sich scheint berührt zu haben; ja die Berührung scheint so stark gewesen zu sein, daß Eusebius geradezu von ihm sagt, er habe außer der (aus Philostratus entlehnten) Vergleichung Christi mit Apollonius schlechthin nichts Eigenes vorgebracht, vielmehr seine Gedanken sowohl wie seine Worte aus andern Schriftstellern (also wohl aus Celsus und Porphyrios) abgeschrieben.

Dagegen ist Porphyrios nicht bloß, wie Reim sagt, älter und gediegener, sondern vor allem origineller und selbständiger als jene Gelegenheitschreiber (Hierokles und der bithynische Anonymus), und durch seine klare gefällige Darstellung, durch größeren Ernst, durch konkrete Haltung ohne Hereinziehung der allgemeinen Principienfragen einem Celsus nicht bloß „ziemlich ebenbürtig“, sondern theilweise (insbesondere in seinem richtigeren Verständiß für die ethischen Ideen des Christenthums und die sittliche Dignität Christi) sogar wesentlich überlegen, obgleich er allerdings vielfach (z. B. in seiner Forderung der vaterländischen Culte, in der Nachweisung von Widersprüchen in der Schrift, in seinem Gegensatz gegen die christliche Allegorie, in seinem Angriff auf die Leiblichkeit Jesu, Jungfrauengeburt und Tod ic.) an Celsus erinnert und auch in seinen Abweichungen als Fortbildner des Celsus erscheint.¹⁾

Von dem Inhalt der einzelnen 15 Bücher der Porphyriusschrift und demgemäß von der Disposition und dem Gang des ganzen Werkes vermögen wir uns nach den bisher bekannten Fragmenten nur eine unvollständige Vorstellung zu machen.

Das erste Buch scheint vor Allem von den Widersprüchen in der heiligen Schrift gehandelt zu haben, um daraus den Beweis zu führen, daß die h. Schriften der Christen wie das Christenthum selbst nicht göttlichen Ursprungs sein können, da von Gott als der einen und einfachen Quelle der Wahrheit Widersprechendes nicht ausgehen könne. Hier war es, wo P. insbesondere auf den bekannten

suit duos libellos non contra Christianos. sed ad Christianos, in quibus ita falsitatem scripturae s. arguere conatus est, tanquam esset sibi tota contraria. Nam quaedam capita, quae repugnare sibi videbantur exposuit, adeo multa adeo intima enumerans, ut aliquando ex eadem disciplina fuisse videatur etc. etc.

¹⁾ Vgl. auch die geistvollen Bemerkungen Ehrenfeuchter's über Celsus und Porphyrios in seinem Progr. de Celso 1848 und in seiner Schrift: Christenthum und moderne Weltanschauung 1876. S. 99 ff.

Conflict zwischen Petrus und Paulus nach Gal. 2 zu sprechen kam, um dem Petrus seinen Irrthum, dem Paulus seine procacitas vorzuwerfen und daraus den Schluß zu ziehen: wenn die Häupter der Kirche unter sich so uneinig, so ruhe das ganze christliche Dogma auf unsicherem Grund (s. bes. Hieron. Prooem. comm. in ep. ad Gal. und Epistola 89 ad Augustinum.)

Vom Inhalt des zweiten Buchs wissen wir Nichts. Das dritte Buch handelte von der Schriftauslegung und verwarf besonders die bei den Christen gewöhnliche allegorische Interpretationsmethode, vermittelt deren z. B. Origenes dem klaren Sinn der alttestamentlichen Schriften überschwengliche Mysterien unterzuschieben suchte. Wir kennen aus diesem Buche jenen längeren Abschnitt über Origenes, den uns Eusebius Hist. eccl. VI, 19 aufbehalten hat mit der ausdrücklichen Notiz, daß er dem *τοῦτον σύγγραμμα* des Porphyrius entnommen, und daß des Vekteren Bücher gegen die Christen *ἐν Σικελίᾳ* geschrieben seien.

Das vierte Buch handelte von der alttestamentlichen Geschichte und den Alterthümern der Hebräer: wir kennen daraus den von Eusebius und Theodoret erhaltenen Abschnitt über Sanchuniathon und Philo von Byblus. (Euseb. Praep. ev. I, 9; X, 9. Theodoret de cur. Gr. aff. II.).

Von dem Inhalt der Bücher V—XI war uns bisher nichts Genaueres bekannt. Hier muß also wohl alles dasjenige gestanden haben, was auf die Kritik der heiligen Geschichte des Neuen Testaments, auf das Leben Jesu und die Apostel sich bezog. Vor Allem befaßte sich P. mit der Evangelienkritik und suchte in den Berichten über das Leben Jesu theils Irrthümer und Widersprüche, theils mythische Bestandtheile oder absichtliche Erdichtungen der Christen über Christi Person und Werk nachzuweisen. Er verspottet die Evangelisten, daß sie aus dem kleinen Genezarethsee zur Steigerung der Wundermacht Jesu ein großes Meer gemacht haben; er bestreitet die Wunderberichte; aber auch den Charakter Jesu oder vielmehr die Charakterschilderung Jesu bei den Evangelisten greift er an, indem er auf Grund von Joh. 7, 6—10 Jesum der lügenhaften Unbeständigkeit beschuldigt; in Matth. 9, 3 findet er eine imperitia historici mentientis vel stultitia etc. In diesem Zusammenhang scheinen auch jene von Augustin (epist. 49) beantworteten quaestiones paganorum (quaest. II. III. IV.) ihren Platz gehabt zu haben: „1) wenn Christus sich als die alleinige via et veritas bezeichnet und die Rückkehr der

gläubigen Seelen zu Gott von ihm allein abhängen soll (Joh. 14, 5. 6): was haben die Menschen vor Christo gemacht? was ist aus den unzähligen Seelen geworden, die ohne ihre Schuld nicht haben an Christum glauben können, da dieser ja noch nicht erschienen war? Warum blieb der sog. Erlöser so viele Jahrhunderte lang aus? Man sage nicht: das menschliche Geschlecht hatte doch vor Christo zu seiner Rettung das Gesetz Moses! Auch dieses ist ja erst in später Zeit erschienen und war nur in einem kleinen Theil von Syrien bekannt; später wurde es allerdings auch nach Rom gebracht, aber erst in oder nach der Zeit C. Cäsars zc.

2) Wenn Gott im Alten Testament die Opfer eingesetzt, warum hat Christus sie verworfen? warum tadeln die Christen Opfergebräuche, Weihrauch und den übrigen Tempeldienst?

3) Wenn Christus spricht (Matth. 7, 2.): Mit welchem Maß ihr messet, soll euch gemessen werden, wie kann er dann anderswo den Ungläubigen ewige Strafen androhen? wie kann zeitliche Sünde bedroht werden mit einem aeternum supplicium?

4) Wie soll man sich die Todtenauferstehung denken? ist die resurrectio Christi oder Lazari Typus der künftigen allgemeinen Auferstehung? warum hat Christus nach seiner Auferstehung noch Speise zu sich genommen, Nägelmale an sich getragen? werden auch wir nach seinem Vorbild noch essen müssen? noch Wundenmale tragen? Wenn aber die Auferstehung des Lazarus Typus der unsrigen sein soll, wie stimmt es zusammen, daß jener aus verwesendem Leib auferstand, wir erst nach vielen Jahrhunderten, nach längst geschehener Zerstörung des Leibes auferstehn werden?"

Dies sind Beispiele von der Kritik, die Porphyrius an einzelnen Stellen der Evangelien, insbesondere an einzelnen Reden Jesu übte; daran wird sich wohl die Kritik der apostolischen Geschichte und einzelner apostolischer Dicta angereicht haben. Dahin gehört neben dem, was schon im ersten Buch über den Streit zwischen Petrus und Paulus vorkam, die gehässige Deutung des Vorgangs AG. 4: Petrus habe den Ananias und seine Frau durch magische Beschwörung getödtet, oder andererseits die Behauptung, die Apostel haben durch magische Künste Wunder gethan; diese seien aber weder so zahlreich noch so bedeutend gewesen wie z. B. die der ägyptischen Zauberer, des Apollonius oder Appulejus zc.

Wenn wir annehmen dürfen, daß in den Büchern IV bis XI des Porphyrischen Werks alles dasjenige gestanden hat, was er zur

Kritik der heiligen Geschichte alten und neuen Testaments beigebracht hat, so scheint er sich endlich in den vier letzten Büchern XII—XV mit den Zukunftshoffnungen der Christen, mit den Weissagungen des alten und neuen Testaments beschäftigt zu haben. Bestimmt wissen wir das wenigstens vom zwölften und dreizehnten Buche. Jenes, unter allen das berühmteste, behandelt das Buch Daniel, von welchem P. behauptet, daß es nicht von dem Propheten, dessen Namen es trägt, sondern von einem unbekannten Juden im Zeitalter des Königs Antiochus Epiphanes geschrieben sei, und daß es daher nicht Weissagungen enthalte, sondern vaticinia post eventum; auch sei dasselbe nicht ursprünglich hebräisch sondern griechisch geschrieben, wie er daraus zu erweisen sucht, daß in der Geschichte der Susanna ein griechisches Wortspiel vorkomme. Im Anschluß hieran scheint das XIII. Buch auch die christlichen Zukunftserwartungen, insbesondere die eschatologischen Reden des Matthäus Evangeliums einer Kritik unterzogen zu haben (Hieron. Comm. in Matth. 24).

So wenig Genauer uns somit die Kirchenväter von dem Inhalt der einzelnen Bücher oder von dem Gedankengang des ganzen Werks zu sagen wissen (wenn überhaupt bei einem solchen aus einzelnen kritischen Bemerkungen zusammengesetzten Werke von einem einheitlichen Gedankengang die Rede sein kann): so einstimmig sind sie alle, soweit sie überhaupt noch eine selbständige Kunde von dem berücktigten Buche hatten, in der Bezeichnung des Gesamtcharakters seiner Angriffe gegen das Christenthum. Und dabei ist es merkwürdig, wie der „Kritiker“ Porphyrus, der in seiner ethisch-religiösen Gesamtaanschauung so viele Berührungspunkte mit dem Christenthum zeigt, fast mit schlimmeren Prädikaten von den Christen titulirt und traktirt wird, als die dem Christenthum principiell weit ferner stehenden Gegner: der Spötter Lucian, oder der Polemiker Celsus, der Christenverfolger Hierokles oder der Apostat Julian.

Eusebius von Cäsarea, der noch des P. Zeitgenosse war und der nicht bloß in mehreren Schriften seiner Erwähnung thut, sondern auch ein eigenes ausführliches Werk gegen ihn geschrieben hat, nennt ihn den *πάρτων δυσμενέστατος καὶ πολυμώτατος* (Praep. ev. X, 9), den grimmigsten und schlimmsten aller Christenfeinde, der sich gebrüstet mit seinen Verleumdungen und falschen Anklagen wider die Christen (I, 9); bei Firmicus Maternus (13, 4) heißt er ein Gottes- und Wahrheitsfeind, ein Schmeißer verruchter Künste (*hostis Dei, veritatis inimicus, sceleratarum artium magister*). Gregor von Nazianz

wirft den Heiden vor, daß sie des Völgengeschwäges eines P. sich freuen als wären es göttliche Offenbarungen (*Πορρηγορίον λεηρόματα καὶ ψεύσματα, οἷς ὑμεῖς ὡς θεαῖς φωναῖς ἀγάλλεσθε* c. Jul. or. p. 175). Cyrill von Alexandrien nennt ihn den Vater alles frechen Geredes wider die Christen, der bittere Reden wider die Christen ausgegossen, ja das Christenthum mit Füßen getreten (*ὁ τῆς καθ' ἡμῶν ἀθροστομίας πατήρ, ὁ πικροῦς ἡμῶν καταχέας λόγους καὶ τῆς χριστιανῶν θρησκείας μονοτονῶν καταρχοῦμενος* ad. Jul. I, p. 28). Bei Theodoret heißt er der Vorkämpfer der Gottlosigkeit, der wider den Gott des Alls seine zuchtlose Zunge bewegt, der Gegner der Wahrheit, der schlimmste und unverföhnlichste aller Christenfeinde. Augustin ist zwar voll von dem Lob seiner philosophischen Bedeutung und seiner Gelehrsamkeit, nennt ihn den *philosophus nobilis*, den *magnus gentilium philosophus*, *doctissimus philosophorum*, aber auch *acerrimus Christianorum inimicus* (de Civit. Dei XIX, 22).

Alle aber übertrifft wie gewöhnlich durch die Reichhaltigkeit seines Schimpfwörterbuchs Hieronymus, der ihn *stultum*, *impium*, *blasphemum*, *vesanum*, *impudentem*, *sycophantem*, *calumniatorem ecclesiae*, *ravidum adversus Christum canem* etc. titulirt.

Derselbe Hieronymus ist es auch¹⁾, der uns die genaueste Auskunft über die christlichen Widerlegungsschriften gegen P., wenigstens über deren äußeren Umfang giebt: Methodius habe an 10000 Zeilen gegen ihn geschrieben, Apollinaris 25 oder 30, Eusebius 30 volumina, von denen jedoch nur 20 bis auf Hieronymus gekommen; drei ganze Bücher des Eusebianischen Werkes beschäftigten sich ausschließlich mit der Widerlegung der *blasphemiae contra Danielelem prophetam*. Allgemein galt die Gegenschrift des Apollinaris als die beste: Hieronymus bezeichnet sie als *fortissimos libros*, als *egregia volumina*, Vincenz von Lerinum als *opus nobilissimum et maximum*, quo *insanas Porphyrii calumnias magna probationum mole confundit*. Der arianische Kirchenhistoriker Philostorgius, der auch selbst eine Schrift gegen P. schrieb, bezeugt ausdrücklich, daß die Gegenschrift des Apollinaris sowohl die des Methodius als des Eusebius weit übertroffen habe.

Während in der Beurtheilung der Feindseligkeit und Gefährlichkeit der porphyrianischen Angriffe Alles einig ist, so haben dennoch die christlichen Apologeten seinen Schriften auch wieder zahlreiche

¹⁾ Hieron. Magno. p. 1082, in Ruf. 854. Catal. 83.

Waffen entlehnt zur Bekämpfung des heidnischen Götterglaubens und Aberglaubens wie zur Rechtfertigung des Christenthums, so daß Theodoret einmal das Simsonrathsel auf ihn anwendet: *ex ore comedentis exivit cibus, ex forti dulcedo*, oder mit Bileam ihn vergleicht, der segnen mußte, wo er fluchen wollte: ebenso sei auch Porphyrus wider Willen aus einem Ankläger der Wahrheit ein Vertheidiger der Wahrheit geworden.

Eben von diesem Gesichtspunkt aus wird es sich rechtfertigen, sofern es überhaupt einer Rechtfertigung bedarf, wenn ich im Folgenden aus der neu aufgefundenen Makariushandschrift diejenigen wider das Christenthum gerichteten kritisch-polemischen Abschnitte mittheile, die Makarius in dem gedachten apologetischen Gespräch einem heidnischen Philosophen in den Mund legt, und die — wie mir wenigstens zweifellos erscheint — sei's unmittelbar sei's mittelbar der Schrift des Porphyrus entnommen sind.

Sicher ist jedenfalls, daß diese von dem heidnischen Philosophen wider das Christenthum vorgebrachten Einwürfe nicht von Makarius herrühren, sondern der Schrift eines (möglicherweise auch verschiedener) heidnischen Schriftstellers entlehnt sind. Das zeigt der ganze Inhalt und Ton dieser heidnischen Angriffe; dafür spricht insbesondere die totale Verschiedenheit der Sprache und Redeweise, die zwischen den Quaestiones des heidnischen Gegners und den Solutiones des christlichen Apologeten stattfindet: der Heide spricht kurz, scharf, schneidig, der christliche Apologet breit, schwülstig, in rednerischem Pathos, oft in ermüdenden Wiederholungen.¹⁾ Daraus folgt einestheils, daß das Gespräch kein wirkliches, sondern ein erdichtetes, — andernteils aber auch, daß Makarius zwar die Antworten, λύσεις oder Solutiones, componirt und nach seinem nicht eben mustergiltigen Geschmack breit

¹⁾ Vgl. hierüber die treffende Auseinandersetzung von Duchesne, de Macario Magnete. Paris 1877, S. 21: *Ethnicus inducitur sermone utens levi et expedito, nec sine aliquo sale et acumine. Ab eo genere mirum est quantum differat Macarii facundia gravis et ornata, repetitionibus abundans, oratorio plane modo se efferens etc. Ea autem styli disparitas et, ut ita dicam, diversa pugnandi ratio innuere videtur fictitium illud esse certamen, neque contra praesentem adversarium — contendisse Macarium, sed per otium et quietem et objectiones produxisse et responsiones arte composuisse. — Immo si perpenderit, qua vi et quo acumine moveat difficultates Ethnicus, ita ut nihil ex earum pondere detractum videatur, nihil ex felle malitiaeque deminutum, facile mihi concedes, ejus verba ex ipso libro descripta et parum immutata in medium prolata fuisse.*

und künstlich stilisirt, die heidnischen Fragen oder Einwürfe aber — die *ζητήματα* oder quaestiones des heidnischen *γλῶσσος* — einer ihm wirklich vorliegenden heidnischen Schrift wörtlich getreu, sogar mit Beibehaltung der stärksten, für ein christliches Ohr geradezu blasphemisch klingenden Ausdrücke entnommen hat.

Welches ist diese heidnische Schrift? Daß es weder des Celsus wahres Wort, noch Julians 7 Bücher gegen die Christen gewesen sind, obgleich einzelne Verührungen mit beiden stattfinden, bedarf nach dem, was oben schon über den Unterschied zwischen Celsus und Porphyrius einerseits, diesem und Julian anderseits gesagt ist, kaum noch eines weiteren Beweises.¹⁾ Der Kampf bewegt sich nicht wie bei Celsus und Julian um den großen und allgemeinen Gegensatz zweier Weltanschauungen — der hellenischen und christlichen; sondern meist um einzelne konkrete Fragen, speciell um Fragen der literarischen und historischen Kritik, zum Theil um wahre Lappalien, bei deren Behandlung aber nur um so fühlbarer und unangenehmer die ganze Differenz der Standpunkte hervortritt: einerseits der des christlichen Gemeindeglaubens und seines theologischen Vertheidigers, anderseits der des selbstbewußten, bald schulmeisterlich-pedantischen, bald hochfahrenden, und mit souveräner Verachtung auf das ungebildete Christenvolk herabblickenden Kritikers, Gelehrten und Religionsphilosophen. Das Alles paßt fast nur auf einen der uns bekannten Christenfeinde, auf den *δυσμενέστατος καὶ πολεμιώτατος*, den *πάσης ἀνυποστομίας πατήρ*, den acerrimus christianorum inimicus, dem doch auch seine Gegner das Prädikat des doctissimus philosophorum und *πολυμαθέστατος* nicht versagen können — d. h. auf Porphyrius.

In ihm hat denn auch schon vor mehr als hundert Jahren der erste deutsche Theolog, der sich mit den Fragmenten des Mararius Magnus eingehender beschäftigte, der Göttinger Magnus Crusius, den

¹⁾ Vgl. auch hierüber die treffende Auseinandersetzung von Duchesne über die Verschiedenheit der Kampfweise unseres Philosophen von derjenigen des Celsus a. a. O. S. 22: Ille enim (Celsus) in suo ἀληθεὶ λόγῳ immensum apparatus conguessit adversus rem christianam, nec ullum telum omisit quo sacra nostra undervis impetere posset etc. Alium plane se ostendit Noster, alius est campus in quem audet descendere, alios fert lacertos in proelium, alios animos. Non enim totam rationem et oeconomiam impugnat Christianismi, sed sacros libros tantum, eosque non omnes, sed quos N. Foedus complectitur; neque ad summam doctrinae attendit, sed ad minutas tantum quaestiunculas sive difficultates etc. Haec a Celsianis proeliis toto coelo distant.

von Makarius bekämpften Christenfeind gesehen. Freilich lag ihm das Material für seine Untersuchung nur sehr unvollständig vor; dennoch gelangt er aus Gründen, die theils aus der Chronologie der beiden Schriften, theils von dem philosophischen Charakter des betr. Gegners (der als Neuplatoniker eine höhere Einheit von Platonismus und Aristotelismus suchte), theils von einzelnen bei Porphyrius wie bei Makarius sich findenden besondern Lehrmeinungen, theils endlich von der bei beiden sich findenden detaillirten Schriftkenntniß hergenommen sind, auf das Resultat (pag. 49 der gedachten Dissertation): Unde nullus dubito, illa etiam, quae M. Magnes libro II et V Apocriticorum contra Gentilem discrepantiam evangelistarum et alia nobis falso in Evangelio objicientem scripsit, huic ipsi Porphyrio fuisse opposita.

Derselben Ansicht habe ich bereits in meiner Anzeige der Pariser Makariusausgabe mich angeschlossen (S. 141), während der Franzose Duchesne unter Berufung auf die Stellen bei Lactanz div. inst. V, 2 und de mort. pers. 16 und aus einigen andern, jedoch wenig stichhaltigen Gründen eher geneigt ist, den Hierokles als den Porphyrius für den von Makarius benutzten und bekämpften Christengegner zu halten.¹⁾

¹⁾ Duchesne S. 18: Idem enim est operis utriusque argumentum: eadem Macario quae Lactantii adversario peritia scripturarum, eadem minutarum et intimarum rerum enumeratio, idem studium ostendendi sacros libros sibi esse contrarios, eadem Petri Paulique accusatio etc.; ferner die Vergleichung Christi mit Apollonius von Tyana, die neuplatonische Fassung des Begriffs der göttlichen Monarchie als vereinbar mit einer Göttervielmehrheit. Dies alles aber, was für Hierokles angeführt wird, spricht ebenso gut für Porphyrius. Ganz unstichhaltig sind dagegen zwei andere zur Unterstützung der Hierokles-Hypothese von Duchesne vorgebrachte Argumente: ein chronologisches, indem die Behauptung des Philosophen, es gebe nicht bloß einen *ἀρχὴν τοῦ κόσμου*, sondern viele, eine Anspielung auf die diokletianische Reichstheilung enthalten soll; und ein geographisches, indem aus einer angeblichen Palmyrenischen Inschrift geschlossen wird, daß der Christenfeind Hierokles eine Zeitlang Präses von Phönizien gewesen und somit der vermuthlichen Heimath des Makarius Magnes näher gestanden habe. Die zwei einzigen Momente, die eher für Hierokles als für Porphyrius zu sprechen scheinen, sind 1) die zwei in den Reden des Heiden sich findenden Zeitangaben, wonach seit der Abfassung des Theissalonicherbriefs 300 Jahre, seit der eschatologischen Rede Jesu (Matth. 24) 300 Jahre und mehr verfloßen sein sollen (160, 6; 163, 4), sowie 2) der Umstand, daß Makarius in seiner Widerlegung des anonymen Philosophen einmal eine porphyrianische Schrift, *περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας*, mit Nennung des Autornamens citirt. Doch beweisen auch diese Gründe Nichts gegen die Annahme, daß hinter dem von Makarius bekämpften anonymen Gegner dennoch Porphyrius zu suchen ist.

Da wir die Hieroklesschrift so wenig als die Porphyriusschrift genauer kennen, so ist es freilich schwer, das Problem endgültig zu entscheiden. Allein es liegt daran im Grunde auch sehr wenig. Da nämlich der genaueste Kenner der Hieroklesschrift, Eusebius von Cäsarea, ausdrücklich bezeugt (adv. Hieroclem 1), daß Hierokles im Grunde Nichts Eigenes gegen das Christenthum vorgebracht, sondern Alles, Gedanken und Worte, in unverschämtester Weise von seinen Vorgängern (insbesondere, wie es scheint, Celsus und Porphyrius) entlehnt habe, so würde sich die Frage schließlich nur so stellen: hat Macarius die 15 porphyrianischen Bücher ganz und direct, — oder hat er sie nur mittelbar und auszugsweise — etwa in den von Hierokles oder einem Andern gemachten Excerpten — benutzt? Das Hauptresultat bleibt dasselbe, wie das auch Duchesne anerkennt: *non temere dixerimus, in Magnete nostro audiri aliquo modo Porphyrianam cum christianis controversiam*, oder, wie ich es in meiner Anzeige des Macarius (S. 141) ausgesprochen habe und nur vielleicht noch etwas genauer hätte limitiren sollen: wichtige Stücke aus den 15 Büchern des Porphyrios gegen die Christen, und zwar gerade aus dem bisher am wenigsten genau bekannten Theil derselben, aus den seine Evangelienkritik und seine Kritik der Apostelgeschichte enthaltenden Büchern V—XI, sind uns in dem athenischen Macariusfragment erhalten.

Ich lasse nunmehr die betreffenden Abschnitte in deutscher Uebersetzung folgen:

Die Apocritica des Macarius bestehen, wie früher gesagt, aus fünf Büchern. Die athenische Handschrift, die der Pariser Ausgabe im Wesentlichen zu Grunde liegt, enthält davon nur etwa die Hälfte: nämlich Buch II, Cap. 7—21; Buch III, Cap. 1—43; Buch IV, Cap. 1—30. Die Anordnung ist die, daß je eine Reihe von etwa 6—10 heidnischen quaestiones und die entsprechenden christlichen solutiones mit einander abwechseln.

Aus dem ersten Buch, das in der Handschrift fehlt, ist nur das Fragment eines einzigen Capitels (Cap. 6) durch den griechischen Patriarchen Nicephorus in seinen Antirrhetica (herausg. von Pitra im Spicil. Solesmense t. I) erhalten. Es betrifft die Geschichte vom blutflüssigen Weib (Matth. 9 parall.), die hier zum erstenmal, so viel wir wissen, unter dem Namen der Berenike erscheint. Der ganze Abschnitt handelt nach des Nicephorus Angabe von den Wundern Jesu, deren Glaubwürdigkeit, wie es scheint, von dem Heiden bestritten, von

dem Christen mit Berufung auf unbestreitbare Zeugnisse vertheidigt wird.

Aus dem zweiten Buch fehlen in unserer Handschrift und Ausgabe die sechs ersten Kapitel. Aus Kap. 7—11 aber können wir entnehmen, daß hier folgende Evangelienstellen von dem Heiden kritisch behandelt waren:

- 1) Matth. 1, 34: Ihr sollt nicht wähnen, daß ich gekommen sei Frieden zu senden auf Erden, — sondern das Schwert.
- 2) Matth. 12, 40: Wer ist meine Mutter? wer sind meine Brüder?
- 3) Marci 10, 18: Niemand ist gut, denn der einzige Gott.
- 4) Luc. 6, 45: Ein guter Mensch bringt Gutes hervor aus dem Schatz seines Herzens.
- 5) Matth. 17, 15: Herr erbarme dich über meinen Sohn, denn er ist mondsüchtig.
- 6) Joh. 5, 33: So ich von mir selbst zeuge: so ist mein Zeugniß nicht wahr: — worin der Philosoph einen Widerspruch findet mit Joh. 8, 12, 9, 5.

Nun erst mit Kap. 12 beginnen die zusammenhängenden Einreden des Philosophen, und zwar zunächst eine Reihe von 5 Quaestionen Kap. 12—16, worauf dann die entsprechenden 5 Solutionen Cap. 17—21 den Schluß des zweiten Buchs bilden.

Buch II.

Kapitel XII.

Der heidnische Philosoph sah uns an mit stechendem Blick und drohender Miene und sagte, indem er uns siegesgewiß zunickte, folgendes:

Die Evangelisten sind nur Erfinder, nicht Berichtstatter (*ἑφευρίστας, οὐχ ἱστοράς*) der Geschichte Jesu. Denn sie haben nicht eine übereinstimmende, sondern Jeder von ihnen hat eine höchst verschieden lautende Darstellung des Leidens gegeben.

Der eine nemlich (Marc. XV., 36) erzählt, als Jesus gekreuzigt war, habe ihm Jemand einen Schwamm mit Essig gefüllt dargereicht. Ein Zweiter aber berichtet hiervon verschieden (Matth. XXII, 33): „Und da sie an die Stätte Golgatha kamen, gaben sie ihm Wein zu trinken, mit Galle vermischt, und da er es schmeckte, wollte er nicht trinken“, und bald darauf: „Und um die neunte Stunde schrie Jesus laut auf und sprach: Eloim, eloim, lema sabachthani, das ist: Mein Gott, mein Gott, warum hast Du mich verlassen.“ So Mathäus.

Der dritte (Joh. XIX, 29) berichtet: „Da stand ein Gefäß voll Essigs. Sie

aber banden einen Schwamm voll Essig an einen Iosop und brachten es ihm zum Munde. Da nun Jesus den Essig genommen hatte, sprach er: „Es ist vollbracht“, und neigte sein Haupt und gab seinen Geist auf.“ Dieses ist Johannes. Der Vierte aber (Luc. XXIII, 46) berichtet: „Und Jesus rief laut und sprach: „Vater, in Deine Hände werde ich niederlegen meinen Geist!“ Dieses aber ist Lucas.

Von dieser schalen und widersprechenden Erzählung kann ich meinen Beweis hernehmen. Nach diesen Berichten müßte nicht Einer, sondern Mehrere gelitten haben. Denn wenn der Eine (Luc. XXIII, 46) schreibt: „In deine Hände, sprach er, werde ich niederlegen meinen Geist“ und der Andere (Joh. XIX, 30): „es ist vollbracht“, der Dritte (Math. XXVII, 46): „Mein Gott, mein Gott, warum hast Du mich verlassen?“, der Vierte: „Gott, mein Gott, wozu hast Du mich beschimpfet (sic!)“?, so ist doch offenbar, wie diese fabelhafte Erzählung (*αὐτοτομία*) voller Widersprüche ist und entweder von mehreren Gekreuzigten handelt oder von einem Einzigen, der mit dem Tode rang und daher den Umstehenden eine klare Vorstellung von seinem Leiden nicht verschafft hat. Wenn aber Jene, außer Stande der Wahrheit gemäß seine Todesweise zu berichten, die Erzählung von derselben rein erdichtet haben, so haben sie auch über die anderen Dinge nichts Sicheres berichtet.

Kapitel XIII.

Daß sie aber die Ereignisse bei seinem Tode alle nur errathen haben, soll noch aus einem anderen wichtigen Punkt bewiesen werden.

Es schreibt nemlich Johannes (XIX, 33 u. 34): „Als sie aber (die Kriegsknechte) zu Jesu kamen, da sie sahen, daß er schon gestorben war, brachen sie seine Beine nicht; sondern einer der Kriegsknechte öffnete seine Seite mit einem Speer; und alsobald ging Blut und Wasser heraus.“ Denn Johannes allein berichtet dies, von den Anderen Keiner. Aus diesem Grunde will er sich auch selbst zum Zeugen dienen und sagt (v. 35): „Und der das gesehen hat, der hat es bezeuget, und sein Zeugniß ist wahr.“ Nach meinem Urtheil ist dies das Wort eines Wimpels (*κέρπον*), denn wie kann das Zeugniß wahr sein, wenn dasjenige, über welches es handelt, gar nicht vorhanden ist; denn man zeugt von dem, was ist, wie aber könnte ein Zeugniß abgegeben werden über das, was nicht ist?

Kapitel XIV.

Noch eine andere Erzählung giebt es, welche die Wichtigkeit dieser Meinung zeigen kann, nemlich die von seiner Auferstehung, von welcher ja an allen Orten geredet wird.

Weshwegen erscheint Jesus, nachdem er gelitten hatte, wie Ihr sagt, und auferstanden war, nicht dem Pilatus, der ihn gestraft und gesagt hatte, er habe nichts des Todes würdiges verübt? oder dem Herodes, dem Könige der Juden, oder dem Hohenpriester des jüdischen Stammes, oder Vielen zu gleicher Zeit und glaubwürdigen Menschen, vor Allem dem römischen Senat und Volk, damit sie seine Thaten bewunderten, nicht aber durch einen gemeinsamen Beschluß seine Anhänger als Gottesverächter zum Tode verurtheilten? Er erscheint vielmehr der Maria Magdalena, einem niedrigen Weibe, welches von dem armseligsten Dörflchen herbeigekommen und einst von sieben bösen Geistern besessen war, und mit

ihr noch einer anderen Maria, gleichfalls einem völlig unbekannten Weibe vom Dorf, und einigen anderen Leuten von geringem Ansehen.

Und doch schreibt Mathäus XXVI, 64), Jesus habe dem Hohenpriester der Juden verkündet und gesagt: „Von nun an werdet ihr sehen des Menschen Sohn sitzen zur Rechten der Kraft und Kommen mit den Wolken.“

Denn wenn er angesehenen Männern erschienen wäre, so hätten durch deren Vermittlung Alle geglaubt und Keiner der Richter hätte die Christen gezüchtigt, weil sie widerwärtige Reden erfinnen.

Denn es kann doch wohl weder Gott noch einem verständigen Menschen angenehm sein, daß um seinerwillen Viele den schlimmsten Peinigungen unterworfen werden.

Kapitel XV.

Wenn aber Jemand auch jene Aselei (αἰσῆλαι) liest, die im Evangelium (Joh. XII, 31) steht, so wird er vollkommen einsehen, daß es abenteuerliches Gerede (τετραλογία) ist, wenn Jesus spricht: „Jetzt ist das Gericht der Welt; nun wird der Fürst dieser Welt hinausgeworfen werden.“

Denn sage mir bei Gott: welches ist das Gericht, das dann geschieht, und wer ist der Fürst der Welt, welcher hinausgeworfen wird? Wenn ihr mir doch den Selbstherrscher nennen wolltet, — aber es giebt eben keinen, der allein über die Welt herrscht; und ebensowenig ward ein solcher hinabgeworfen (ἐβλήθη κάτω). Denn es sind Viele, die über die Welt herrschen. Wenn Du aber einen gedachten und unkörperlichen Herrscher meinstest, so ist es doch unmöglich, daß er hinausgeworfen ward. Denn wohin sollte der hinausgestoßen werden, welcher der Herrscher der Welt ist? Wenn ihr sagen wolltet, es bestehe irgendwo noch eine andere Welt, in welche der Herrscher geworfen werden solle, so sähe es wenigstens aus, wie eine glaubwürdige Geschichte. Wenn es aber keine andere giebt (und es ist ja ganz unmöglich, daß zwei Welten existiren), wohin sollte dann der Herrscher geworfen werden, wenn nicht in dieselbe Welt, in welcher er sich befindet? Und wie kann Jemand in etwas hingeworfen werden, in welchem er sich bereits befindet? Es müßte denn mit der Welt geschehen, wie mit einem thönernen Gefäß. Dieses nemlich stößt, wenn es zerbrochen wird, seinen Inhalt aus, jedoch nicht etwa in die Leere, sondern in einen andern Körper, etwa von Luft oder Erde, oder von etwas anderem. Wenn nun in gleicher Weise, was allerdings unmöglich, die Welt zerbräche, und der, welcher sich in ihr befindet, hinausgestoßen würde, was für ein Ort außerhalb der Welt wäre es denn, in welchen jener hinausgeworfen werden soll? Welches sind die eigenthümlichen Eigenschaften jenes Raumes, wie groß oder wie geartet ist seine Höhe, Tiefe, Länge oder Breite? Denn nur wenn dergleichen an ihm vorhanden ist, wird er eine Welt sein, welche dieselben Eigenschaften besitzet. —

Was ist aber die Ursache, daß der Herrscher der Welt wie ein Fremdling aus ihr hinausgeworfen wird? Und wie bekam er die Herrschaft, wenn er ein Fremdling war? Wie wird er hinausgeworfen, freiwillig oder unfreiwillig? Unfreiwillig natürlich: denn aus dem Ausdruck geht deutlich hervor, was gemeint ist, weil ja etwas, was hinausgeworfen wird, gegen seinen Willen hinausgeworfen wird. Dabei ist aber der im Unrecht, welcher Gewalt übt, nicht der, welcher sie erleidet.

Und solche Unklarheiten im Evangelium sollte man billig Weibern, nicht Männern überlassen. Denn wenn wir noch schärfer nach Derartigem suchen wollten, so würden wir unzählige solcher unklaren Erzählungen finden, die keine Spur von Vernunft enthalten.

Kapitel XVI.

Wohlan, laßt uns auch jenes Wort hören, welches Jesus am Laubhüttenfeste zu den Juden sprach: (Joh. VIII, 43) „Ihr könnet mein Wort nicht hören, denn ihr seid von dem Vater, dem Teufel, und nach eures Vaters Lust wollet ihr thun.“ —

Wer ist nun der Teufel, welcher der Juden Vater ist? Darüber gieb uns genaue Rechenschaft. Denn wer nach seines Vaters Lust thut, der handelt, wie es sich ziemt, indem er sich seines Vaters Meinung unterordnet und ihn ehrt. Ist aber der Vater schlecht, so darf deshalb der Vorwurf der Schlechtigkeit nicht an den Kindern haften. Wer ist nun jener Vater, nach dessen Lust sie thaten, und deshalb auf Christi Wort nicht hörten? Denn da die Juden behaupten: „Wir haben nur einen Vater, nemlich Gott“, so stößt Jesus diese Behauptung um, indem er sagt: „Ihr seid von dem Vater, dem Teufel“, d. h., ihr seid Kinder des Teufels. Wer ist nun jener Teufel und wo befindet er sich? Und wer ist es, den er verläumdet, daß er den Beinamen „Verläumder“ erhalten hat? Denn es scheint, daß er diesen Namen nicht als ursprünglichen Eigennamen besitzt, sondern ihn durch einen äußeren Anlaß später erhalten hat. Und wir müssen nothwendig sehen, ob wir dieses wohl erfahren können. Denn wenn er von einer Verläumdung Verläumder heißt, vor welchen Zeugen ist er da erschienen und hat er die genannte Verläumdung vollbracht? Denn man muß auch in diesem Falle erkennen, daß derjenige, welcher die Verläumdung aufnahm, leichtsinnig war, daß dem aber großes Unrecht geschah, welcher verläumdet ward. Man muß aber auch erkennen, daß nicht der Verläumder das Unrecht that, sondern der, welcher ihm den Anlaß zur Verläumdung an die Hand gab. Denn wie derjenige, welcher des Nachts einen spitzen Pfahl auf den Weg stellte, und nicht der, welcher dort ging und darüber fiel, zur Rechenschaft zu ziehen ist, sondern vielmehr der, welcher den Pfahl hingestellt hatte, angeklagt wird, so thut auch derjenige bei weitem das größere Unrecht, welcher die Anregung zur Verläumdung gab, nicht aber der, welcher die Anregung empfing, noch der, welcher die Verläumdung annahm.

Sage aber auch Jenes: Ist der Verläumder den Leidenschaften unterworfen oder nicht? Wenn er es nemlich nicht wäre, so hätte er wohl nie verläumdet; ist er ihnen aber unterworfen, so muß er Verzeihung erhalten, denn Niemand, der mit natürlichen Schwächen behaftet ist, wird als Sünder gerichtet, sondern von Allen bemitleidet, wenn er seinen Schwächen unterlag.

Buch III.

Einleitung des Markarius.

Dieses ist der dritte Kampf, welchen der berühmte Mann mit uns aufstellte, nachdem er eine stattliche Schaar von Zuhörern versammelt hatte. Wir berichten

dieß Deiner unvergleichlichen Weisheit, Theosthenes, indem wir Dir seine Behauptungen, die er zuvor genau überlegt hatte, so gut wir können, übermitteln. Auf einem Schulsatz nemlich haben wir mit Reden einen großen Theil des Tages zugebracht. Der Philosoph begann einen stattlichen Berg attischer Beredsamkeit gegen uns heranzuwälzen, so daß die Besseren unter denen, die herumstanden, sich beinahe ängstigten, da sie seine furchtbar drohende Stirnfalte sahen.

Darauf suchte er uns nun, wie von einer abschüssigen Höhe herabstürmend, durch den gewaltigen Andrang seiner Worte zu jagen und zu schrecken.

Der Anfang seiner Rede an uns war folgender.

Kapitel I.

Wie konnte Christus sich ruhig verhöhnen und kreuzigen lassen?

Warum redet Christus, weder als er zum Hohenpriester, noch als er zum Statthalter geführt ward, ein Wort, wie es eines weisen und göttlichen Mannes würdig, und welches zugleich im Stande gewesen wäre, den Richter und die Zuschauer zu belehren und zu bessern, sondern ertrug es, daß man ihn mit einem Rohre schlug, ihn anspie und mit Dornen krönte? Und warum handelte er nicht wie einst Apollonios, der sich dem Kaiser Domitian gegenüber freimüthig aussprach, dann aber vom kaiserlichen Hof verschwand und sich wenige Stunden darauf in der Stadt Diskäarchia, die jetzt Puteoli heißt, ganz offen zeigte? Christus aber, wenn er auch zu leiden hatte nach dem Willen Gottes, hätte wohl die Strafe auf sich nehmen müssen, jedoch diese Leiden nicht erdulden sollen ohne freimüthige Aeußerungen, sondern hätte einige ernste und weise Worte zu Pilatus, seinem Richter, sprechen müssen und sich nicht verhöhnen lassen, wie Einer aus dem Pöbel.

Kapitel II.

Was bedeutet jenes Wort: „Wenn es möglich, so gehe dieser Kelch an mir vorüber.“?

Aber auch jenes Wort ist voller Unklarheit und zeigt einen vollständigen Mangel an Bildung, welches Jesus zu seinen Sängern sprach: „Fürchtet euch nicht vor (Math. X, 28) denen, die den Leib tödten“, während er doch selbst sich ängstigte, in der Erwartung des kommenden Unglücks nicht schlafen konnte, im Gebet für sich erflehte, es möge das Leiden an ihm vorüber gehen, und zu seinen Bekannten sprach: „Wachet und betet, damit nicht die Versuchung über euch komme.“ Denn diese Worte sind nicht würdig eines Sohnes Gottes, ja nicht einmal eines weisen Menschen, der den Tod verachtet.

Kapitel III.

Was bedeutet jenes Wort: „Wenn ihr Mose glaubet, so glaubet ihr auch mir“? Ferner scheint mir voller Thorheit zu sein der Ausspruch: „wenn ihr Mose glaubet, (Joh. V, 46) so glaubet ihr auch mir; denn er hat von mir geschrieben.“ So sagte er: und doch ist von Moses Schriften nichts vorhanden; denn man sagt, daß sie sämmtlich mit dem Tempel verbrannt sind. Was aber später unter dem Namen des Moses 1180 Jahre nach Moses Tode geschrieben ward, das ist von Gera und seinen Genossen geschrieben. Wenn aber auch Jemand zugeben wollte

die Schrift sei von Moses, so kann doch nicht gezeigt werden, daß irgendwo darin Christus Gott genannt wäre, oder Gott-Vogos, oder Welterschöpfer. Wer aber hat überhaupt gesagt, daß Christus gekreuzigt würde?

Kapitel IV.

Die Geschichte von den Schweinen und Dämonen.

Wollten wir aber jene Geschichte besprechen, so wird sich zeigen, daß es in der That trügerische Vossen sind, wenn Mathaeus VIII, 28) erzählt, daß zwei Dämonen aus den Gräbern Christo entgegengeliefen, dann aber aus Furcht vor ihm in Schweine gefahren seien und viele derselben getödtet haben. Markus (V, 8) hat sich nicht gescheut, auch noch eine übergroße Zahl von Schweinen zu erdichten und berichtet folgendermaßen:

„Er sprach zu ihm: fahre aus, du unsaubrer Geist, von dem Menschen. Und er fragte ihn: Wie heißest Du? Und er antwortete: Wir sind Viele, und hat ihn, daß er ihn nicht aus dem Lande triebe. Und es war daselbst eine Heerde Schweine auf der Weide. Und die Dämonen baten ihn, daß er ihnen erlaube, in die Schweine zu fahren. Und sie fuhren in die Schweine, und sie stürzten sich von dem Berge in das Meer (es waren aber bei 2000) und ertranken. Die Hirten aber entflohen.“

O Fabel, o Geschwätz, o plumpe Lächerlichkeit! Eine Heerde von 2000 Schweinen lief in's Meer und ertrank! Und wenn Einer hört, daß die Teufel baten, man solle sie doch nicht in den Abgrund fahren lassen, und Christus dann auf solche Bitten hin sie in der That nicht hinabfahren ließ, sondern auf die Schweine hegte, wird da nicht ein Jeder sagen: pfui die Rohheit! pfui diese komische Verkehrtheit, die Bitte mordgieriger Geister, die soviel Unheil in der Welt anstiften, anzunehmen, und ihnen ihren Wunsch zu erfüllen! Es wollten aber die Dämonen im Leben ihrer Leidenschaft fröhnen und unersättlich der Welt Vossen spielen; sie wollten Erde und Meer in Aufruhr setzen und das Weltall zu einem traurigen Schauspiel machen. Sie wollten durch diese Vermischung die Elemente der Dinge verwirren und durch dieses Unheil die ganze Schöpfung zerstören. Hätte er also denn nicht die Dämonen, welche jenen Mann in seine unglückliche Lage gebracht hatten, die Urheber des Unheils, an den Ort der Tiefe stoßen müssen, welchen sie fürchteten, nicht aber sich durch ihre Bitte erweichen lassen und ihnen erlauben dürfen, ein neues Unglück anzurichten?

Denn wäre die Erzählung wirklich wahr und nicht Dichtung, wie wir auseinanderzusetzen suchen: so wirft die Schrift Christo einen argen Frevel vor, aus einem Menschen die Dämonen auszutreiben, sie aber in unvernünftige Schweine zu senden, die Hirten durch solche Schrecknisse zu ängstigen und in athemlose wilde Flucht zu jagen, und die Stadt über das Geschehene in Aufruhr zu bringen. Denn ziemte es sich nicht für ihn, den Schaden nicht bloß von einem, zwei, drei oder dreizehn, sondern eines jeden Menschen zu heilen, besonders da er bezeugt, gerade deswegen auf die Erde gekommen zu sein? Aber einfach nur Einen von unsichtbaren Fesseln zu erlösen, Andern dagegen unbemerkt diese Fesseln zuzuwenden, Einige zwar glücklich von ihrer Furcht zu befreien, Andere dagegen ganz ohne Grund in Furcht zu versetzen: das dürfte doch wohl nicht eine gute That, sondern mit vollem Rechte eine Frevelthat genannt werden. Ja, wenn Jemand

den Antrag seiner Feinde annimmt, welche in eine andere Provinz (seines Landes) ziehen und dort wohnen wollen, so handelt er gleich einem Könige, welcher seine Unterthanen schädigt, indem er, außer Stande die Barbaren aus dem ganzen Lande zu vertreiben, sie von einer Gegend in die andere ziehen läßt, und so eine Provinz vom Unglück befreit, eine andere aber demselben preisgibt. Wenn also Christus, in gleicher Weise außer Stande, die Gegend von dem Dämon zu befreien, ihn in die Herde der Schweine schickte, so ist das in der That höchst wunderbar und im Stande, das Ohr zu beleidigen, aber es muß auch Anlaß geben zu argem Verdacht. Denn hätte ein wohldenkender Mann, der dieses hört, sofort nach dem ersten Eindruck die Erzählung beurtheilt, er hätte darüber sicherlich keinen anderen Spruch fällen können als den: Wenn Jesus nicht die ganze Erde, die unter der Sonne ist, vom Schaden befreit, sondern das Schädliche nur in andere Länder vertreibt; wenn er auf Einiges achtet, um Andres sich nicht kümmern: so bringt es keine Sicherheit zu ihm zu fliehen und sich von ihm retten zu lassen. Denn der Gerettete betrübt sich über die Lage des Nichtgeretteten, und der Nichtgerettete wird als Ankläger auftreten gegen den Geretteten. Daher ist nach meinem Urtheil diese Erzählung eine Erdichtung der betreffenden Berichtserstatter (*πλάσμα τῆς ιστορίας*).

Wenn sie aber keine Lüge ist, sondern der Wahrheit nahe kommt, so bietet sie wahrlich Stoff genug zum Staunen und zum Nachdenken. Denn wohlán, danach wollen wir dich genau fragen: wie kam es, daß im jüdischen Lande eine solche Menge von Säuen auf der Weide war, welche doch vor allen Thieren von Alters her den Juden als unrein galten und verhaßt waren? Wie konnten ferner alle jene Säue ertrinken, da doch nur ein See, keineswegs ein tiefes Meer vorhanden war?

Und hierüber zu urtheilen, wollen wir kleinen Kindern überlassen.

Kapitel V.

Was bedeutet das Wort: „Es ist leichter, daß ein Kameel durch ein Nadelöhr gehe, denn daß ein Reicher in's Reich Gottes komme“?

Ein andres Wort, welches noch unklarer ist als das eben besprochene, wollen wir untersuchen. Es spricht nemlich Christus: (Math. XIX, 24) „Es ist leichter daß ein Kameel durch ein Nadelöhr gehe, denn daß ein Reicher in's Reich Gottes komme“.

Wenn nun also ein Reicher, der sich von den Sünden des Lebens frei gehalten hat, von Mord, Diebstahl, Ehebruch, Giftmischerei, Meineid, Gräberschändung, Tempelraub und aller Bosheit, nicht in das sogenannte Himmelreich kommt: was hilft denn da den Gerechten ihr Rechtthun, wenn sie zufällig reich sind? was schadet es aber den Armen jeglichen Frevel zu begehen? Es führt ja nicht die Tugend den Menschen in den Himmel, sondern die Armut und der Mangel an Besitz. Denn wenn den Reichen sein Reichthum vom Himmel ausschließt, so muß nach dem Satze des Gegentheils die Armut die Armen in denselben hineinbringen, und es ist berechtigt, daß Jemand, der dieses weiß, sich gar nicht um die Tugend kümmert, sondern einzig und allein auf Armut und Schande unablässig seinen Sinn richtet. Denn die Armut ist ja im Stande, den Armen zu retten, während der Reichthum den Reichen von der ewigen Seligkeit ausschließt.

Daher scheinen mir diese Worte Christo nicht anzugehören, wenn anders er die Nichtsichnung der Wahrheit hinterlassen hat, sondern einigen Armen die durch solch' leeres Geschwätz das Vermögen der Reichen an sich bringen wollten. In der That haben sie (die Christen) ja noch gestern, nicht etwa vor Alters angelebten Frauen diese Worte vorgelesen: (Math. XIX, 21) „Verkaufe, was du hast, und gieb es den Armen, so wirst Du einen Schatz im Himmel haben“, und haben sie dadurch überredet, all ihren Besitz und ihre Habe unter die Armen zu vertheilen, selbst sich in Bedürftigkeit zu begeben, sich milde Gaben zu sammeln und so von einer unabhängigen Stellung zu unschicklicher Bettlei herabzusinken, indem sie statt des alten Wohlstandes eine Jammergestalt annahmen und schließlich gezwungen waren, an den Thüren derer anzuklopfen, die etwas besaßen. Und das ist doch wirklich die erste, vielmehr die letzte aller übermüthigen und unseligen Thaten, sich so unter dem Vorwand der Frömmigkeit seiner Güter berauben und von der Noth sich zwingen zu lassen, fremden Gutes zu begehren.

Daher scheinen mir dies die Worte eines schwachen Weibes zu sein.

Kapitel VI.

Was soll das Wort bedeuten: „Aber um die vierte Nachtwache kam Jesus zu ihnen und ging auf dem Meere.“

Wohlan denn, wir wollen dir auch jene Stelle aus dem Evangelium aufschlagen, die schon an sich unglaublich ist, aber noch lächerlicher erzählt wird, wö nemlich Jesus seine Jünger von sich sandte auf das Meer zu fahren und er selbst in der vierten Nachtwache zu ihnen kam, da sie sehr von der Heftigkeit des Sturmes bedrängt waren, denn sie hatten die ganze Nacht mit der Gewalt der Wogen schwer gerungen. Die vierte Nachtwache ist nemlich die zehnte Stunde der Nacht, nach welcher noch drei Stunden übrig bleiben. Diejenigen nun, welche die Vertlichkeit der Wahrheit gemäß schildern, erzählen, daß dort nicht ein Meer ist, sondern ein kleiner See, aus einem Flusse entstanden, am Abhang des Gebirges im galiläischen Lande bei der Stadt Tiberias, welchen man mit Rähnen, die aus einem einzigen Baumstamm gemacht, bequem in nicht mehr als 2 Stunden durchfahren kann, und welcher keineswegs im Stande ist Wogen und Sturm in sich zu fassen.

Dennoch geht Markus VI, 48 weit über die Wahrheit hinaus, indem er in höchst lächerlicher Weise dieses Geschichtchen erzählt, daß nach neun Stunden Jesus in der zehnten (oder in der vierten Nachtwache) auf den See gegangen sei und seine Jünger gefunden habe auch auf der Rache fahrend (ἐπι-πλεούρας τῷ λακκῷ). Dann nennt er es ein Meer und zwar nicht einfach ein Meer, sondern ein sturm- bewegtes Meer, welches gewaltig wüthete und im Aufruhr der Wogen schrecklich hin und herschlug, um dann Christus einzuführen, als hätte er ein großes Wunder vollbracht, einen starken und gewaltigen Sturm besänftigt und seine Jünger, die fast in Todesgefahr schwebten, aus der Tiefe des Meeres gerettet. Aus solchen kindischen Geschichten ersehen wir, daß das Evangelium ein phantastisch und willkürlich ersonnenes Trugbild ist (οὐκ ἔστιν σεσωσμένην εἶναι τὸ εὐαγγέλιον)

Darum prüfen wir jeden einzelnen Punkt schärfer.

Kapitel VII.

Was bedeutet das Wort: „Ihr habt allezeit Arme bei euch, mich aber habt ihr nicht allezeit“?

Da fanden wir sofort ein andres unpassendes Wort, das von Christo zu den Jüngern gesprochen wird, und glaubten auch dieses nicht verschweigen zu dürfen. Christus sagt nemlich: (Matth. XXVI, 11) „Die Armen habt ihr allezeit, mich aber habt ihr nicht allezeit.“ Die Veranlassung zu diesem Ausspruch ist folgende. Ein Weib brachte ein Gefäß mit Salbe und gesalbte ihm das Haupt. Da aber die Jünger es sahen und das Unzeitige der Handlung rügten, sprach er: „Was bekümmert ihr das Weib? Sie hat ein gutes Werk an mir gethan. Denn die Armen habt ihr allezeit bei euch, mich aber habt ihr nicht allezeit.“ Denn sie murrten nicht wenig, daß die Salbe nicht vielmehr theuer verkauft und das Geld den hungernden Armen zu ihrem Unterhalt gegeben war. Und wegen solcher Worte, als wären sie unpassend geredet, that er diesen possenhaften Ausspruch, er sei nicht immer bei ihnen, während er andern Orts ihnen fest versichert und sagt: (Matth. XXVIII, 20) „Ich bin bei euch alle Tage, bis an der Welt Ende.“ Da er sich aber wegen der Salbe gekränkt glaubte, läugnete er sofort, daß er immer bei ihnen bleibe. — Nachdem Solches der Anführer der Hellenischen Kraftworte wider die göttlichen Lehren Jesu geredet, schwieg er kurze Zeit, als ob Niemand ihm widerspräche. Nun folgen Cap. 8—14 die Entgegnungen des Christen.

Kapitel XV.

Der Philosoph aber lächelte ein wenig und antwortete mit feinem Eherz: Wie die muthigeren unter den Kämpfern bis zum Beginn des Kampfes prahlend verkünden, sie würden die Sieger sein und dadurch Viele anreizen mit ihnen im Stadion zu laufen, so scheinst du dir die gleiche Weise angenommen zu haben, um dir wie von der Schranke der Rennbahn her eine neue Frage zum Kampfe heranzufordern. Antworte also mein Lieber und beginne mit Folgendem. — Vielbesprochen ist jenes Wort eures Meisters: (Job. VI, 54) „Werdet ihr nicht essen mein Fleisch und trinken mein Blut, so habt ihr kein Leben in euch.“

Ist denn dies nicht thierisch und widersinnig, ja vielmehr widersinniger als aller Wider Sinn und thierischer als thierische Nothheit, daß ein Mensch Menschenfleisch essen und seiner Stammesgenossen und Verwandten Blut trinken und dafür das ewige Leben bekommen soll? Denn sage mir: welch' größere Nothheit könnt ihr noch, wenn ihr dieses thut, in das Leben einführen? Welches ein Verbrechen werdet ihr noch aufbringen, das fluchbeladener wäre als diese ekelhafte Nuchlosigkeit? Das Ihr erträgt es nicht, ich meine noch gar nicht die Handlung, sondern nicht einmal den Namen dieses völlig unerhörten fremdartigen Frevels. Nicht einmal die Phantasiebilder der Trümpfen haben jemals, selbst in außergewöhnlicher Lage, den Menschen solche Schuld vorgespiegelt; nicht einmal die Potidäer hätten, wenn nicht unmenschlicher Hunger sie entkräftet hätte, dergleichen zugelassen. Von einem Thebestemahl freilich weiß man, aber Brudersfrevel hat es angerichtet. Lereus, der Thebrier, aß un freiwillig solche Speise. Harpague, vom Mithras getäuscht, sättigte sich am Fleisch seines liebsten Kindes. Und alle Diese haben, ohne es zu wollen, solchen Frevel begangen. Niemand aber hat je, im Frieden lebend, solchen Tisch angerichtet; Niemand hat je von einem Lehrer so greuliche Lehre empfangen. Und wenn du mit deinen Erkundigungen bis nach Skuthien kämest und zu den äthiopischen Makrobieren, und wenn du rings um den Rand des Okeanos reiten wolltest, so wirst du Völker finden, die Mäuse und Wurzeln essen und solche, die von Schlangen leben und Mäuse speisen, des Menschenfleisches aber enthalten sie sich Alle. Was

bedeutet nun dieses Wort? Denn wenn es auch einen mehr allegorisch-mystischen und erspriesslichen Sinn haben sollte: so muß doch der bloße Klang des Wortes, wenn er durch das Ohr dringt, die Seele beleidigen und durch seine Widerlichkeit in Aufruhr versetzen; er benimmt ganz den Gedanken an einen verborgnen Sinn und macht den Menschen schwindeln über ein solches Verbrechen. Nicht einmal die Natur unvernünftiger Thiere verträgt Solches, auch wenn ihnen der Hunger unerbittlich und unerträglich wird: kein Hund oder anderes Thier wird seines Verwandten Fleisch fressen.

Freilich, viele unter den Lehrern suchen Neues und Fremdartiges aufzubringen. Doch Keiner von ihnen hat eine so fremdartige, schreckliche Vorschrift erfunden als diese, kein Geschichtsschreiber, kein Philosoph, keiner unter den Barbaren, keiner unter den Hellenen der früheren Zeit. Seht nun her, was ist euch angekommen, daß ihr die Leichtgläubigen unverständlich ermahnt, solchem Glauben zu folgen! Sehet her, welches Unheil nicht nur gegen die Dörfer, sondern auch gegen die Städte in wildem Zuge heranschwärmt!

Deshalb, glaube ich, hat dies auch weder Markus, noch Lukas, noch selbst Mathäus erzählt, weil sie eben der Meinung waren, daß dieses Wort gefitteter Menschen nicht würdig, sondern durchaus fremdartig und unpassend sei und von edler Lebensgewohnheit weit entfernt. Und gewiß wirst du selbst keinen Gefallen daran finden, wenn du liest, geschweige denn ein Anderer, der die Bildung eines freien Mannes erhalten hat.

Kapitel XVI.

Prüfe auch jenen Abschnitt genau, wo Jesus spricht: (Marc. XVI, 18) „die Zeichen aber, die den Glaubenden folgen werden, sind die: auf die Kranken werden sie die Hände legen, so wird es besser mit ihnen werden, und so sie tödtliches Gift trinken, wird es ihnen nicht schaden.“

Danach müßten also die Auserlesenen der Priesterschaft und vor Allen die, welche nach der bischöflichen Würde oder dem Vorſitz streben, sich dieser Art des Urtheils bedienen: man müßte ihnen das tödtliche Gift vorsetzen, damit derjenige, welcher unbeschädigt vom Gifttrank bleibt, den Vorrang erhielte vor den Andern. Wenn sie aber nicht den Muth haben, diese Prüfungsmethode anzunehmen, so müssen sie bekennen, daß sie an die Worte Christi nicht glauben. Denn wenn es dem Glauben eigenthümlich ist die Schädlichkeit des Giftes zu überwinden und den Schmerz eines Kranken zu besänftigen, so hat der, welcher glaubt und dieses nicht thut, entweder nicht recht geglaubt, oder er glaubt zwar recht, hält aber das, woran er glaubt, nicht für mächtig, sondern für schwach.

Kapitel XVII.

Siehe noch ein ähnliches, mit diesem zusammenhängendes Wort: „So ihr (Math. XVII, 20 u. XXI, 21) Glauben habt als ein Senfkorn, so möget ihr sagen zu diesem Berge: hebe dich auf und wirf dich in's Meer, so wird er sich heben, und euch wird nichts unmöglich sein.“

Sicherlich also ist der, welcher nach diesem Befehl Berge zu bewegen nicht im Stande ist, auch nicht werth, zur Bräderschaft der Gläubigen gerechnet zu werden. Daraus könnt ihr klar folgern, daß nicht nur die übrige Menge der

Christen den Gläubigen nicht zugezählt werden darf, sondern daß nicht einmal von den Bischöfen und Presbytern irgend Einer dieses Namens würdig ist.

Kapitel XVIII.

Laß mich dir aber auch jene Stelle anführen: Weshwegen hat Jesus, als der Versucher sprach: (Math. IV, 6—7) „Wirf dich hinab vom Tempel!“ dieses nicht gethan, sondern spricht zu ihm: du sollst Gott, deinen Herrn nicht versuchen?

Dies scheint er mir gesprochen zu haben, weil er sich vor der Gefährlichkeit des Falles fürchtete. Denn wenn er, wie ihr sagt, andre Wunder in großer Zahl vollbracht hat und nur durch sein bloßes Wort Todte auferweckte, so mußte er hier sofort zeigen, daß er wirklich im Stande sei, auch Andre aus Gefahren zu retten, indem er sich selbst von der Höhe hinabstürzte und keinen Schaden an seinem Leibe dabei erlitt, zumal weil er auch jenes Kernwort der Schrift auf sich bezog, welches sagt: „Sie werden dich auf den Händen tragen, auf daß du deinen Fuß nicht an einen Stein stößest.“ Darum mußte er denen, welche im Tempel anwesend waren, den thatsächlichen Beweis liefern, daß er Gottes Sohn sei und sich und die Seinen aus jeglicher Gefahr retten könne.

Kapitel XIX. (Ueber Matth. 16, 23.)

Diese oft und vielbesprochenen Worte sind offenbar höchst widerwärtig und beginnen selbst gegeneinander den Kampf des gegenseitigen Widerspruchs, wenn anders Einer nur so in gewöhnlicher Weise jenes Wort des Evangeliums erklären wollte, welches Jesus zu Petrus spricht: (Math. XVI, 23) „Weiche hinter mich, Satan, du bist mir ärgerlich, denn du meinst nicht, was göttlich, sondern was menschlich ist“, und dann wieder an einer anderen Stelle: (XVI, 18—19) Du bist Petrus, und auf diesen Felsen will ich bauen meine Gemeinde, und ich will dir des Himmelreiches Schlüssel geben.“

Wenn Jesus so den Petrus verurtheilte, daß er ihn einen Satan nannte, der verworfen ward, und ein Aergerniß, einen Menschen, der keine göttlichen Gedanken hätte, daß er ihn zum Galgen schicken möchte, als ob er eine Todsünde begangen, daß er ihn nicht mehr vor Augen haben, sondern hinausstoßen wollte in den Haufen der Verworfenen und Unbekannten: was brauchen wir da noch ein weiteres Urtheil abzuwarten, als diese Verdammung des Uebertreters und Ersten unter den Jüngern? Wenn nun Jemand in voller Nüchternheit sich dieses wiederholt, dann aber, als ob Christus seine Aussprüche über Petrus vergessen hätte, zu hören bekommt: „Du bist Petrus und auf diesen Felsen will ich bauen meine Gemeinde“, und das andre Wort: „Ich will dir des Himmelreiches Schlüssel geben“; wird er da nicht lachen mit gewaltig aufgerissenem Munde? Wird er nicht hohnlachen wie im Theater? Wird er nicht schelten und spotten und gewaltig zischen? Wird er nicht den Zuschauern zurufen: Entweder handelste er vom Weine berauscht wie ein Trunkner, als er den Petrus Satan nannte, und redete Tadelnswerthes; oder er malte sich Träume aus in der Phantasie des Schlafes, indem er ihn zum Schlüsselbewahrer des Himmelreichs machte? Denn wie könnte ein Petrus im Stande sein, den Grund der Kirche zu tragen, welcher doch unzählige Male characterlos hin- und herschwankte? Welche feste Ueberlegung trat je an ihm hervor, oder wo zeigte er Unerbittlichkeit des Characters, welcher um einer armfeligen Magd willen, als er nur das Wort Jesu hörte, gewaltig in Furcht gerieth, und

dreimal meineidig ward, esgleich ihn keineswegs große Gefahr dazu drängte! Wenn er also den Petrus, der in solcher Weise gerade gegen das Hauptstück der Frömmigkeit fehlte, mit Recht einen Satan nannte, so giebt er ihm hinwiederum gegen alle Vernunft und als wüßte er nicht, was er gethan, die Macht über das Höchste der Dinge.

Kapitel XX. Ueber das Wort Matth. 18, 22: Siebenzigmal siebenmal.

Daß aber dem Petrus in vielen Fällen Straucheln vorgeworfen wird, zeigt auch das Wort aus jenem Kapitel, wo Jesus zu ihm spricht: (Matth. XVIII, 22) „Ich sage dir, nicht sieben, sondern siebenzig mal sieben mal mußt du dem, der an dir fehlt, seine Sünde vergeben.“ Petrus aber nahm diese Ermahnung und dieses Gebot hin und schlug nichts destoweniger dem Knecht des Hohenpriesters, der durchaus nicht gefehlt hatte, das Ohr ab und höhnte ihn, obwohl er gar keine Sünde begangen hatte. Denn was hatte er gefehlt, wenn er auf Befehl seines Herrn an dem Angriff auf Christus Theil nahm?

Kapitel XXI.¹⁾

Daß dieser Petrus sündigte, läßt sich auch aus anderen Stellen beweisen. Denn einen Mann mit Namen Ananias und mit ihm sein Weib, genannt Saphira, welche nicht die ganze Kaufsumme ihres Grundstückes hingaben, sondern ein wenig davon nahmen zu ihrem eignen Bedarf, tödtete er, obwohl sie durchaus kein Unrecht gethan hatten. Denn was für ein Unrecht beginnen sie, wenn sie nicht all das Ihrige schenken wollten? Wenn er aber diese That auch wirklich für ein Unrecht ansah, so mußte er — eingedenk der Ermahnungen Jesu, der ihn gelehrt, 490 Sünden ruhig zu ertragen, — diese eine verzeihen, wenn wirklich jene That eine Sünde war. Außerdem aber hätte er auch daran denken müssen, daß er selbst durch seinen Schwur, er kenne Jesus nicht, nicht nur gelogen, sondern sogar einen Meineid verübt hatte, in völliger Mißachtung des künftigen Gerichts und der Auferstehung.

Kapitel XXII.

Dieser Vorkämpfer des Chors der Jünger, der von Gott unterwiesen war, den Tod zu verachten, machte sich davon, als er von Herodes ergriffen war, und ward dadurch seinen Wächtern Ursache zur Bestrafung. Denn als er des Nachts entflohen war, entstand nach Tagesanbruch unter den Kriegsknechten ein großes Getöse, wie denn Petrus hinausgekommen wäre. Und da Herodes ihn forderte und nicht fand, stellte er die Wächter vor Gericht und hieß sie wegführen, d. h. enthaupten. Es ist daher zu verwundern, wie Jesus dem Petrus, einem solchen Menschen, die Schlüssel des Himmelreichs übergeben hat, wie er einem Manne, der sich in so vielen Gefahren bestürzt zeigte und in so vielen Verhältnissen unterlag, sagen konnte: „Weide meine Lämmer“, wenn in Wahrheit die Schafe diejenigen Gläubigen bedeuten, die bereits zum Mystrium der Vollendung vorgedrungen sind, die Lämmer aber die Schaar der Katechumenen, welche bis jetzt noch mit der zarteren Milch der Lehre genährt werden.

¹⁾ Hier macht die Handschrift einen Abschnitt, und giebt das Folgende unter der neuen Ueberschrift: *ἐπί τας ἐποπτείας ἀρχῆς ἐκ τῶν Ἠρώδων καὶ τοῦ Ἀποστόλου*, während die vorhergehenden Abschnitte die Ueberschrift haben: *Περὶ τῶν ἐν τῷ Εὐαγγελίῳ ζητημάτων καὶ λύσεων*.

Dennoch wird erzählt, daß Petrus, nachdem er die Schäfchen nicht einmal wenige Monate geweidet hatte, gekreuzigt ward, während Jesus von ihm gesagt hatte, die Pforten der Hölle würden ihn nicht überwältigen.

Es verurtheilte Paulus den Petrus, indem er spricht: (Gal. II, 12) „Denn zuvor, ehe Silas von Jakob kam, als er mit den Heiden, da sie aber kamen, sonderte er sich ab, darum daß er die aus der Beschneidung fürchtete. Und es heuchelten mit ihm viele Juden.“ Auch hierin liegt eine starke Verurtheilung, daß ein Mann, welcher ein Prediger des Wortes Gottes geworden war, in Heuchelei lebte und nach dem Gefallen der Menschen handelte; ferner ein Weib mit sich herumführte, wie gleichfalls Paulus berichtet: (I. Cor. IX, 5) „Haben wir nicht auch Macht, eine Schwester zum Weibe mit herumzuführen, wie die anderen Apostel und Petrus?“ Dann fügt er ferner hinzu: (II. Cor. XI, 13) „denn diese sind falsche Apostel und trügliche Arbeiter.“

Wenn nun also berichtet wird, daß Petrus in solchen Sünden befangen war, ist es da nicht ein entseßlicher Gedanke, daß er des Himmels Schlüssel in der Hand hält und löst und bindet, da er doch selbst erdrückt wird von unzähligen Fehlern?!

Kapitel XXX.

Der Philosoph sann eine Weile ernsthaft nach und sprach: Du scheinst mir sehr den Unerfahrenen unter den Schiffscapitänen nachzuahmen, die, während sie noch auf der vorliegenden Fahrt sich befinden, sich bereits nach einem andern Meere umschauen, auf dem sie schwimmen möchten: so verlangst auch du, während du die vorliegenden Fragen noch nicht recht beantwortet hast, daß dir neue Punkte von uns aufgestellt würden.

Wenn du nun wirklich Muth hast für diese Fragen und dir der Sinn der Stellen klar ist, welche uns Zweifel erregen, so erkläre uns doch, wie Paulus sagen konnte: (I. Cor. IX, 19) „denn wiewohl ich frei bin, habe ich mich doch selbst Jedermann zum Knechte gemacht, damit ich Alle gewinne“, und wie er, der die Beschneidung Zerschneidung nennt, selbst den Timotheos in Lystra beschneiden konnte. Denn dieses berichtet uns die Apostelgeschichte. (XVI, 3) Viel Glück wahrhaftig zu der Thorheit dieser Worte! Solche Anstalten und Zurüstungen zum Lachen bietet uns die Bühne des Theaters, und wahrhaftig, das ist das Gewand der Taschenspieler! Denn wie ist der frei, der doch Jedermanns Knecht ist? und wie gewinnt der Alle, der Allen schmeichelt¹⁾? Denn wenn er mit denen, die das Gesetz nicht hatten, als ein Gesetzloser, mit den Juden als Jude und mit Allen nach ihrer Art verkehrte, so war er in der That der Sklave vielgestaltiger Sünde und der Freiheit fernstehend und fremd, in der That der Diener und Gehülfe fremder Sünden, ein ausgezeichnete Nachseiferer unedler Dinge, der mit der Sünde der außerhalb des Gesetzes Stehenden allemal verkehrte und sich mit ihrem Wandel befreundete. Dies können unmöglich die Grundsätze einer gesunden Seele, dies nicht die Resultate freier Ueberlegung sein; vielmehr zeigt der Inhalt dieser Worte einen Menschen, dessen Sinn halb im Fieber, dessen Ueberlegung geschwächt ist. Denn wenn er mit denen, die außer dem Gesetze stehen, zusammen lebt und an-

¹⁾ Die Handschrift giebt *κατακείων*, ein sonst unbekanntes Wort; der Herausgeber vermuthet: *αὐτοκείων* oder *καὶ αυτοκείων*; einfacher wohl: *κολακείων*.

dererseits das Judenthum in seinen Schriften billigt und so an beiden Theil nimmt, so wird er mit beiden zusammengethan und vermischt, und unterschreibt mit die Fehler der bildungslosen Menge. Denn er, welcher die Beschneidung so energisch verwarf, daß er diejenigen verflucht, welche sie vollziehen wollten, tritt, da er selbst die Beschneidung ausübte, gegen sich selbst als schwerster Ankläger auf, indem er sagt: „Wenn ich wieder aufbaue, was ich auflöste, so stelle ich mich selbst als einen Uebertreter hin.“

Kapitel XXXI.

Derselbe Paulus, welcher so stark im Reden ist, sprach zu dem Hauptmann, als ob er seine eignen Worte vergäße, er sei nicht ein Jude, sondern ein Römer, während er vorher gesagt hatte: (Act. XXII, 3) Ich bin ein jüdischer Mann, geboren zu Tarsos in Cilicien und erzogen zu den Füßen Gamaliels, erzogen mit vielem Fleiß im väterlichen Gesez.“ Wer nun sagt: „ich bin ein Jude“ und: „ich bin ein Römer“, der ist keines von beiden, obgleich er beiden anhängt. Denn wer da heuchelt und etwas zu sein behauptet, was er nicht ist, der sucht mit List zu erwerben, was die Sache mühevoller Arbeit wäre; er erlügt Sicherheit mit der Maske des Truges angethan; er stiehlt die Wahrheit, indem er bald so, bald anders seiner Gesinnung Zwang anthut und die Leichtgläubigen durch die Kunst seiner Gaukelei bethört. Wer aber solche Grundsätze im Leben befolgt, unterscheidet sich in nichts von einem rucklosen und grausamen Feinde, welcher die Gesinnung seiner Grenz-nachbarn erheuchelt und dann Alle zu Gefangenen und gegen jede Menschlichkeit zu Sklaven macht. Wenn nun also Paulus bald ein Jude zu sein erheuchelt, bald ein Römer, bald außer dem Geseze zu stehen, bald ein Grieche zu sein vorgiebt, und doch wieder, sobald er will, beiden Parteien fremd und feindselig: so hat er bei beiden sich eingeschlichen und beide mißbraucht, indem er, durch seine Schmeicheleien, in unredlicher Weise beide Parteien zu gewinnen sucht. Er ist also ein Lügner und ganz offenbar ein Genosse der Lüge, und es nützt nichts, wenn er sagt: (Röm. IX, 3) „Ich sage die Wahrheit in Christo und lüge nicht.“ Denn wer vorgestern mit dem Geseze und heute mit dem Evangelium prunkt, der gilt mit vollem Recht im Leben wie in der Politik als Betrüger und falscher Freund.

Kapitel XXXII.

Daß Paulus aber um eitlem Ruhmes willen das Evangelium und aus Gewinnsucht das Gesez erheuchelt: das wird klar durch seine Worte: (I. Cor. IX, 7) „Welcher ziehet jemals in den Krieg auf seinen eignen Sold? Wer weidet eine Heerde und isset nicht von der Milch der Heerde?“ Und um dies zu erlangen, nimmt er das Gesez zum Anwalt seiner Habsucht, indem er spricht: „Sagt nicht solches das Gesez auch? denn im Geseze Moses stehet geschrieben: Du sollst dem Ochsen nicht das Maul verbinden, der da drischt.“ Dann verknüpft er damit jenen unklaren und possenbasten Ausspruch, durch welchen er die Fürsorge Gottes für die unvernünftigen Thiere verneint, indem er sagt: „Gott sorgt doch nicht etwa für die Ochsen, oder sagt er's nicht vielmehr um unsern willen? Denn es ist ja um unsern willen geschrieben.“

Mit diesem Worte scheint er mir die Weisheit des Schöpfers stark zu verspotten, als ob diese des früher Geschaffenen nicht gedächte. Denn wenn Gott

sich nicht um die Ochsen kümmert, was bedeutet dann das Wort der Schrift: (Psalm VIII, 8 u. 9) „Schafe und Ochsen allzumal hast du unter seine Füße gethan, dazu auch die wilden Thiere und die Vögel und Fische.“ Denn wenn er um die Fische sorgt, so wird er es vielmehr thun um die pflügenden und arbeitenden Ochsen. Daher staune ich über diesen argen Betrüger, der in seiner Unersättlichkeit, um von seinen Untergebenen reichliche Gaben zu erhalten, das Gesetz so hoch in Ehren hält.

Kapitel XXXIII.

Dann wendet sich Paulus plötzlich um wie Einer, der von einem Traum erschreckt aus dem Schlafe auffährt: „Ich, Paulus, bezeuge einem Jeden, daß wenn Einer eins von dem Gesetze thut, so ist er schuldig das ganze Gesetz zu thun,“ d. h. man solle sich überhaupt nicht um die Worte des Gesetzes kümmern. Der Treffliche, der Verständige, Kluge, der gelehrt war mit vielem Fleiß im väterlichen Gesetz, der so oft an der rechten Stelle des Moses gedachte, stößt jetzt, wie von Wein und Trunkenheit überwältigt, durch seinen Satz die Geltung des Gesetzes um, indem er zu den Galatern spricht (III, 1): „Wer hat euch bezaubert daß ihr der Wahrheit nicht gehorchet?“, d. h. dem Evangelium. Dann macht er mit schrecklichen Worten den Leser schauern vor dem Gesetzesgehorsam: „Denn die mit des Gesetzes Werken umgehen, die sind unter dem Fluch.“ Paulus, welcher den Römern schreibt (Röm. VII, 14): „Das Gesetz ist geistlich“ und wiederum: „das Gesetz ist heilig, das Gebot ist heilig, recht und gut“, stellt hier diejenigen, welche diesem heiligen Gesetze gehorchen, unter den Fluch. Dann verwirrt er das Verhältniß durch und durch und vermischt und verdunkelt es, so daß den Hörern fast schwindlich wird, und sie, wie in der Dunkelheit der Nacht gegen Beides anrennen und sowohl gegen das Gesetz verstoßen als auch gegen das Evangelium in der Verwirrung sündigen, welche durch ihres Führers Unkunde entstanden ist.

Kapitel XXXIV.

Denn siehe da, siehe den herrlichen Ausspruch des weisen Mannes: Nach unzähligen Worten, die er dem Gesetze entnahm, um seine Hörer an dasselbe zu binden, macht er die Bedeutung auch seiner eignen Worte ungültig, indem er spricht (Röm. V, 20): „Das Gesetz ist nebeneingekommen, auf daß die Sünde mächtiger würde;“ und ebenso vorher (1. Cor. XV, 56): „Aber der Stachel des Todes ist die Sünde, die Kraft aber der Sünde ist das Gesetz.“ Wie ein Schwert weht er seine eigne Zunge und zerstückelt schonungslos des Gesetzes Glieder; er, welcher sonst an vielen Stellen ermahnte, dem Gesetze zu gehorchen und der das Leben nach dem Gesetz für löblich erklärte. Wie zu einer Gewohnheit ist ihm dieser charakterlose Zug geworden, überall seine eignen Urtheile wieder umzustößen.

Kapitel XXXV.

Natürlich: während er das Essen von Gößenopfern verbietet, lehrt er wiederum, man möge sich darin indifferent verhalten. Man solle nicht lange reden und forschen, sondern essen, auch wenn es Gößenopfer wären, außer wenn Jemand es sage. Und hierbei spricht er, wie ich ersehe, Folgendes (1. Cor. X, 20): „Was die Heiden opfern, das opfern sie den Teufeln. Nun will ich nicht, daß ihr in

der Teufel Gemeinschaft sein sollt.“ Und indem er also schreibt und spricht, schreibt er wieder an einer anderen Stelle über dieses Essen völlig unentschieden (1. Cor. VIII, 4): „So wissen wir nun, daß ein Göze nichts in der Welt sei und daß kein anderer Gott sei, ohne der einige“, und kurz darauf (1. Cor. VIII, 8: „Aber die Speise fördert uns nicht vor Gott. Essen wir, so werden wir darum nicht besser sein, essen wir nicht, so werden wir darum nichts weniger sein.“

Und dann nach solchem spißfindigen Gerede taut er wieder, als ob er auf einem Speisefesepha läge, und spricht (1. Cor. VIII, 25): „Alles, was feil ist auf dem Fleischmarkt, das esset und ferschet nichts, auf daß ihr das Gewissen verschonet. Denn die Erde ist des Herrn, und was darinnen ist.“

Wahrlich (ia Komödien)scherz, wie ihn noch Niemand erfand, ein fremdartiger und widersprechender Ausspruch, ein Wort, welches sich durch sein eignes Schwert vernichtet, ein ganz seltsames Bogenschießen, das vom Schützen ausgeht und ihn wieder trifft.

Kapitel XXXVI.

Ein anderes Wort noch fanden wir in seinen Briefen, welches diesem ähnlich ist, an der Stelle, wo er das jungfräuliche Leben lobt und dann mit veränderter Gesinnung schreibt (1. Tim. IV, 1): „In den letzten Zeiten werden Etliche von dem Glauben abtreten und anhangen den verführerischen Geistern . . . und verbieten, ehelich zu werden, und zu meiden die Speise.“ Und im Briefe an die Korinther (VII, 25) sagt er: „Von den Jungfrauen habe ich kein Gebot vom Herrn.“ Thut also nicht der, welcher wie eine Jungfrau lebt, Unrecht und ebenso der, welcher sich nach der Weisung irgend eines schlechten Menschen der Ehe enthält, da sie doch von Jesus kein Gebot über das jungfräuliche Leben haben? Und wie dürfen einige Frauen, welche jungfräulich leben, so gewaltig Rühmens davon machen und behaupten, sie wären des heiligen Geistes voll wie die, welche Jesum gebär?

Doch wir wollen jetzt aufhören, gegen Paulus zu reden, nachdem wir gesehen, daß er einen solchen Gigantenwortkampf gegen sich selbst anstellt. Wenn Du aber das Vermögen besitzest, uns hierauf zu antworten, so thue es ohne Zögern.

Buch IV.

E i n l e i t u n g.

Nachdem uns die griechische Weisheit eine gewaltige Anzahl von Fragen angeregt, und wir die Unklarheiten derselben mit vielem Schweiß, vieler Mühsal und Arbeit aufgeklärt hatten: da begann der Philologe, um ihn so zu bezeichnen, welchem ich mit Deiner Hülfe, Iberosbenes, kaum den Muth gehabt hätte, entgegenzutreten, gegen uns mit großer Heftigkeit diesen vierten Kampf. Seine Rede aber muß ich nun berichten. Es hatten sich wieder nicht Wenige versammelt, sondern im Gegentheil sehr Viele und zwar angesehenen Leute, als hätte er mit Absicht uns vor den Aublich so ansehnlicher Zuschauer gebracht, um uns unser Vorhaben leid zu machen. Da begann er unter vielem Gelächter den Ruhm der Apostel mit seiner Rede zu zerfleischen.

Kapitel I.

Wie kann Paulus sagen (1. Cor. VII. 31), daß das Wesen der Welt vergehe? und wie ist es möglich, daß die, welche haben, sind, als hätten sie nicht, und die, welche sich freuen, als freuten sie sich nicht? und wie kann dieses weitere Utheilbergeschwäg glaublich sein?

Denn wie ist es möglich, daß der, welcher besitzt, so wird, als besäße er nicht, und der, welcher sich freut, so, als freute er sich nicht; oder wie kann das Wesen dieser Welt vergehen? Wer wird sie denn vergehen machen und um welcher Ursache willen?

Denn wenn der Welterschöpfer dieses thäte, so würde er beschuldigt werden, daß er diese sichere Grundlage der Dinge bewegt und von ihrem Orte rückt. Wenn er sie aber vergehen läßt, um sie besser zu machen, so wird er wieder deshalb getadelt werden, daß er nicht sogleich bei der Welterschöpfung das für die Welt angemessene und passende Wesen erkannt, sondern dieselbe hinter dem Besseren hat zurückbleiben lassen und also eine unvollkommene Welt geschaffen hat. Woher kann man nun wissen, daß die Natur der Welt in ferner Zeit einmal aufhören und sich in eine bessere verwandeln wird? Was wäre aber der Nutzen, wenn sich die Ordnung der Erscheinungen veränderte? Denn wenn ihr Wesen finster wäre und Unwillen erregte, so würde der Welterschöpfer auch deswegen verhöhnt und zwar würde er mit Recht verspottet werden, weil er die Theile der Welt so schuf, daß sie Schmerz erregten und die vernünftige Naturordnung in Verwirrung brachten, dann aber seinen Plan aufgab und sich dahin entschied, Alles zu ändern.

Lehrt also vielleicht Paulus mit diesem Wort, daß der Habende gesinnt sei, wie ein Nichthabender, weil der Schöpfer, welcher die Welt besitzt, ihr Wesen wandelt, als besäße er sie nicht? und sagt er vielleicht deswegen, der Fröhliche freue sich nicht, weil der Welterschöpfer, der seine liebliche und glänzende Schöpfung ansieht, sich nicht daran erfreut, sondern, als fränkte ihn dieselbe, seinen Plan dahin umwandelt, sie zu ändern und von ihrem Ort zu bringen?

Ueberlassen wir also dieses Wort dem gebührenden Gelächter.

Kapitel II.

Ein anderes sinnloses und irriges Trugwort wollen wir jetzt betrachten (1. Thess. IV. 15): „Wir, die wir leben und überbleiben in der Zukunft des Herrn, werden nicht denen zuvorkommen, die da schlafen. Denn er selbst, der Herr, wird mit einem Feldgeschrei und Stimme des Erzengels und mit der Posaune Gottes herniederkommen vom Himmel, und die Todten in Christo werden auferstehen zuerst. Darnach wir, die wir leben und überbleiben, werden zugleich mit denselben hingerückt werden in den Wolken, dem Herrn entgegen in der Luft und werden also bei dem Herrn sein allezeit.“

Diese Aussicht ist allerdings in den Himmel hineinragend und in der Luft schwebend. Diese Unwahrheit ist allzugewaltig und zu hoch; bei dieser Theateraufführung werden selbst die unvernünftigen Thiere blöken und kreischen und mistönendes Geckrei anstimmen, wenn sie fleischliche Menschen, wie die Vögel in der Luft, werden fliegen sehen oder getragen auf einer Wolke. Denn das ist doch allzu stark, daß lebende Wesen, deren Körper durch das Gewicht ihrer Masse verdichtet sind, die Natur von Vögeln annehmen und den Luftraum wie ein Meer

durchfahren sollen, indem ihnen eine Wolke als Fahrzeug dient! Denn selbst wenn es möglich, so wäre es doch höchst wunderbar und widerspräche der Ordnung der Dinge. Denn die über uns stehende weltgeschöpferische Natur hat den Einzelgeschöpfen ihren passenden Ort zugetheilt und jedem das Gesetz gegeben, seine Wohnung zu behalten, so den Wassergeschöpfen das Meer, den Landthieren die feste Erde, den geflügelten Wesen die Luft, den Sternen den Aether. Wenn eines dieser Wesen sich aus seiner eigenen Behausung hinweghebt, wird es vernichtet werden, sobald es zu einer fremden Lebensweise und Behausung gelangt. So wenn Du z. B. ein Wasseresen nehmen und zwingen wolltest auf dem Trockenen zu leben, so wird es nur zu leicht vernichtet werden und umkommen. Wenn Du andererseits ein an die Trockenheit gewöhntes Landthier in das Wasser wirfst, so wird es ertrinken, und wenn Du ein geflügeltes Wesen von der Luft abschneidest, so wird es dieses nicht ertragen können, und ebenso, wenn Du ein Sternwesen aus dem Aether entfernst, so wird es keinen Bestand mehr haben. Aber der göttliche und schöpferische Logos Gottes hat dieses auch nie gethan und wird es nie thun, obwohl er die Macht dazu hat, das Loos der Geschöpfe zu ändern. Denn er richtet seine Handlungen und seinen Willen nicht nach dem, was er kann, sondern er beobachtet das Gesetz der Ordnung, damit die Dinge ihre natürliche Folge bewahren.

Daher läßt er auch die Erde nicht mit Schiffen befahren, obwohl er es kann, noch läßt er andererseits das Meer beflügen und besäen, und macht nicht nach seiner Macht die Tugend zur Schlechtigkeit und die Schlechtigkeit nicht zur Tugend; er läßt nicht den Menschen zum Vogel werden und bringt nicht die Sterne nach unten und die Erde nach oben.

Daraus folgt, daß es ein greller Mißklang ist, wenn Jemand sagt, die Menschen sollten dereinst in die Luft entrückt werden.

Ferner offenbart sich Pauli Unwahrheit auch darin, daß er sagt: „Wir, die wir leben.“ Denn seit diesem Wort sind bereits 300 Jahre verflossen, und ist doch bis jetzt noch nichts, auch Paulus selber nicht mit andren Selbren in die Luft entrückt.

Und so möge denn dieses Wort des Paulus, von uns besiegt, sich fortan schweigend verhalten.

Kapitel III.

Ferner ist jenes Wort des Matthäus zu erwähnen, welches gerade so klingt, als wäre er damals zur Strafarbeit in einer Mühle gewesen (Matth. XXIV, 14): „Und es wird gepredigt werden das Evangelium vom Reich in der ganzen Welt und dann wird das Ende kommen.“ Siehe hin! Die ganze Erdscheibe, soweit sie bewohnt ist, hat nun vom Evangelium eine Probe erhalten, und alle Gebiete und die Grenzen der Welt besitzen das Evangelium ganz, und doch ist das Ende nicht da und wird auch niemals kommen. Doch dieses Wort möge nur im Vorbeigehen gesagt sein!

Kapitel IV.

Betrachten wir auch jenes Wort, welches zu Paulus gesprochen ward (Act. XVIII, 9 - 10): „Und es sprach der Herr durch ein Gesicht in der Nacht zu Paulo: Fürchte dich nicht, sondern rede, denn ich bin mit dir, und Niemand soll sich

unterstehen dir zu schaden.“ Als ob nicht bereits dieser Prahler, welcher sagt: „wir werden die Engel richten“, in Rom gegriffen und enthauptet wäre! und auch Petrus, der die Macht erhielt, die Lämmer zu weiden, ist längst mit Nägeln an's Kreuz geschlagen! Und Unzählige ihrer Gesinnungsgegnossen wurden theils verbrannt, theils wurden sie gezüchtigt und beschimpft und dann getödtet.

Das ist aber der Gesinnung Gottes nicht würdig, ja nicht einmal der eines frommen Mannes, daß aus Liebe und Treue zu ihm eine Menge von Menschen grausam gestraft werden, während von der erwarteten Auferstehung und der Ankunft Christi nichts zu bemerken ist.

Kapitel V.

Man kann noch ein anderes Wort ganz sicher als unklar nachweisen, wö nämlich Christus spricht (Matth. XXIV. 4): „Sehet zu, daß euch nicht Jemand verführe, denn es werden Viele kommen unter meinem Namen und sagen: ich bin Christus, und werde Viele verführen.“ Und siehe, schon sind 300 Jahre oder noch mehr vergangen, und kein Einziger dieser Art ist aufgestanden. Den Apollonios von Tyana werdet ihr gewiß nicht nennen wollen, einen Mann, der durch jegliche Philosophie ausgezeichnet war. Einen Andern aber werdet ihr nicht finden. Und doch sagt er es nicht von Einem nur, sondern von Vielen, daß sie auftreten würden.

Kapitel VI.

Zum Ueberfluß soll auch jenes Wort aus der Apokalypse des Petrus besprochen werden. Er verkündet, daß der Himmel sammt der Erde solle gerichtet werden. „Die Erde“, sagt er, „wird am Tage des Gerichts Alle vor Gott stellen, da auch sie selbst gerichtet werden soll, mit dem Himmel, der sie umgiebt.“ Nun ist Niemand so ungebildet und stumpfsinnig, der nicht wüßte, daß die irdischen Dinge war verwirrt und nicht darauf angelegt sind, ihre Ordnung zu wahren, sondern regellos, daß dagegen die himmlischen Dinge allezeit die gleiche Ordnung festhalten und stets nach denselben Gesetzen Fortgang haben und sich niemals ändern und auch nimmermehr sich ändern werden. Denn der Himmel steht da als die schönste Schöpfung der Gottheit. Daher kann das, was eines höheren Looses gewürdigt ist, nicht aufgelöst werden, weil es ja durch göttliche und vollkräftige Satzung gefestigt ist.

Weswegen aber sollte der Himmel gerichtet werden? Welcher Sünde sollte denn der überführt werden, welcher die ihm von Anfang an durch Gott zugewiesene Ordnung bewahrt hat und immer in derselben Gleichheit verharrte? Es müßte sonst Jemand behaupten wollen, daß der Himmel in Folge einer Verläumdung dem Schöpfer als des Gerichts würdig gelte, als ob der Richter sich von irgend Jemand so wunderbare und großartige Sachen würde vorgaukeln lassen!

Kapitel VII.

Und dann wieder jenes Wort, welches voll von Gottlosigkeit ist (Zes. XXXIV. 4): „Und alles Heer des Himmels wird verfaulen und der Himmel wird eingewickelt werden wie ein Brief, und alle Gestirne werden abfallen, wie Blätter vom Weinstock und wie Blätter fallen vom Feigenbaum.“ Von wunderlüchtiger Lügenrede und übergroßer Prahlerei stammt auch jenes großsprecherische Wort (Matth. XXIV. 35): „Himmel und Erde werden vergehen, aber meine Worte werden nicht ver-

gehen“. Denn welcher Mensch möchte wohl behaupten, daß Jesu Worte bestehen werden, wenn Erde und Himmel nicht mehr sind? Außerdem, wenn Christus dieses thun und den Himmel zerbrechen wollte, so würde er handeln wie die gottloseten aller Menschen, welche ihre eigenen Kinder tödten. Denn daß Gott der Vater des Himmels und der Erde ist, wird vom Sohn zugestanden, in den Worten (Matth. XI, 25): „Vater und Herr Himmels und der Erde.“

Und Johannes der Täufer erhebt den Himmel gewaltig und sagt, daß aus ihm die göttlichen Gnadengaben kämen (Joh. III, 24): „Kein Mensch kann nichts nehmen, es sei ihm denn gegeben vom Himmel.“ Und die Propheten sagen, der Himmel sei die heilige Behausung Gottes (5. Mos. XXVI, 15): „Siehe herab von deiner heiligen Wohnung vom Himmel und segne dein Volk Israel.“ Wenn nun der Himmel, dessen Größe so oft bezeugt wird, vergeht: was wird in Zukunft der Sitz des Herrn sein? Wenn aber auch das Element der Erde vergeht, was wird sein Fußschemel sein, wenn er sitzt, da er doch spricht (Jes. LXVI, 1): „Der Himmel ist mein Stuhl und die Erde meiner Füße Schemel.“

Soviel also über das Vergehen des Himmels und der Erde.

Kapitel VIII.

Eine andere noch fabelhaftere und dunklere Lehre wollen wir berühren in den Worten (Matth. XIII, 31, 33, 45): „Das Himmelreich ist gleich einem Senfkorn“, „das Himmelreich ist einem Sauerteig gleich“, „Abermal ist gleich das Himmelreich einem Kaufmann, der gute Perlen suchte.“

Denn derartige Worte reden nicht einmal Traumdeuterinnen, geschweige denn Männer. Wenn Jemand Ausagen macht über wichtige göttliche Dinge, so muß er sich zur Verdeutlichung allbekannter und menschlicher Dinge bedienen, nicht aber gemeiner und unverständlicher. Diese Worte hier aber sind einerseits sehr niedrig und durchaus nicht passend für so hohe Gegenstände, andererseits haben sie in sich keinen verständlichen Sinn und keine Deutlichkeit. Und doch hätte es sehr Noth gethan, daß sie deutlich wären, da sie bekanntlich nicht für Weise und Verständige, sondern für Unverständige geschrieben sind.

Kapitel IX.

Vielleicht ist es nöthig auch jene Nachricht wiederzuerkären, daß Jesus gesagt habe (Matth. XI, 25): „Ich preise dich, Vater Himmels und der Erden, daß du solches den Weisen verborgen hast und hast es den Unmündigen geoffenbart.“ Und im Deuteronomium steht geschrieben (5. Mos. XXIX, 29): „Das Geheimniß des Herrn unseres Gottes ist offenbart uns.“ Darum müßte das für die Unmündigen und Unverständigen Geschriebene deutlicher sein und nicht räthselhaft. Denn wenn die Geheimnisse vor den Weisen verborgen sind, den Unmündigen und vernunftlosen Säuglingen aber hingeworfen werden, so ist es besser, nach Unvernunft und Unbildung zu streben. Und das ist der höchste Glanzpunkt der Weisheit des auf Erden wandelnden Christus, vor den Weisen den Strahl der Erkenntniß zu verbergen, den Unverständigen aber und den kleinen Kindern ihn zu enthüllen.

Kapitel X.

Einen andern Ausdruck, der noch viel vernünftiger ist als dieser (ich meine

natürlich das Gegentheil), müssen wir noch betrachten (Luc. V, 31): „Die Gesunden bedürfen des Arztes nicht, sondern die Kranken“.

Christus redete dieses der Menge vor über seinen eigenen Erdenwandel. Wenn er nun wegen der Kranken, wie er selbst sagt, der Sünden sich annahm, waren denn unsere Väter nicht krank? Krankten denn nicht unsere Vorfahren an den Sünden? Wenn also die Gesunden des Arztes nicht bedürfen und er kam, nicht die Gerechten, sondern die Sünder zur Buße zu rufen, so daß auch Paulus sagt (1. Tim. I, 15): „Jesus Christus ist kommen in die Welt die Sünder selig zu machen, unter welchen ich der vornehmste bin“, — wenn, sage ich, die Sache sich so verhält und der Verirrte gerufen, der Kranke gepflegt, der Ungerechte berufen wird, der Gerechte aber nicht: so muß der wohl irrthumslos und gerecht sein, welcher nicht berufen wird und welcher der Pflege der Christen nicht bedarf. Denn derjenige, welcher nicht nach Heilung verlangt, verschmäht die Rede der Gläubigen, und je mehr er sie verschmäht, desto mehr wird er gerecht sein und gesund und irrthumslos. (Kap. 11 bis 18 folgen die Widerlegungen des Christen.)

Kapitel XIX.

Wie von einem hochfliegenden Gedanken bewegt, warf er uns mit gewaltigem Gelächter ein Wort des Homer entgegen, indem er sagte: Mit Recht hat Homer die Tapferkeit der Hellenen als wohlgezogener Männer schweigen geheißen und den unstäten Charakter Hektors in aller Welt bekannt gemacht, indem er in folgenden Worten zu den Hellenen redet (Il. III, 83 Vers):

„Haltet ein, Argeier, und werft nicht, Männer Achaia's,
„Denn er begehrt zu reden, der helmumflatterte Hektor.“

Und so werden auch wir uns jetzt alle ruhig hinsetzen. Denn es kündigt an und versichert fest der Erklärer der christlichen Glaubenssätze, er wolle alle die dunklen Kernsprüche der Schrift in klares Licht setzen. So sage denn, mein Lieber, uns, die wir deinen Worten gefolgt sind, was der Apostel damit meint, wenn er spricht (1. Cor. VI. 11): „Und solche sind euer etliche gewesen (nämlich schlecht), aber ihr seid abgewaschen, ihr seid geheiligt, ihr seid gerecht worden durch den Namen des Herrn Jesu und durch den Geist unseres Gottes.“ Denn wir müssen uns darüber wundern und sind wirklich in Noth um unsere Seele, wenn ein Mensch von so vieler Schande und Befleckung durch eine einmalige Waschung rein dastehen sollte, wenn Einer, der von dem Schmutz so vieler Schwelgerei in seinem Leben befleckt ist, von Hurerei, Ehebruch, Trunkenheit, Diebstahl, Knabenliebe, Giftmischerei und von vielen anderen schandbaren und abscheulichen Dingen, wenn ein solcher Mensch, dadurch, daß er einfach getauft wird und den Namen Christi anruft, leichtlich davon befreit wird und die ganze Schuld von sich wirft, wie eine Schlange die alten Schuppen abhäutet. Wer wird sich da nicht an nennbare und unnennbare Schandthaten machen und Dinge thun, die man weder in Worten ausdrücken noch in der That ertragen kann, wenn er erfährt, daß er von so vielen schuldvollen Werken Losprechung erlangen wird, falls er nur glaubt und getauft wird und die Hoffnung hegt, daß er hiernach bei dem Verzeihung finden wird, welcher richten wird über die Lebendigen und die Todten? Diese Worte müssen ja den, welcher sie vernimmt, zum Sündigen anleiten; sie lehren immerdar Unrecht zu thun, sie verstehen es, auch die Zucht des Gesetzes zu verbannen und die Gerechtigkeit selbst, so daß sie überhaupt keine Macht mehr gegen die Ungerechtig-

keit hat; sie führen ein gesetzloses Leben in die geordnete Welt ein, sie erheben es zum Grundsatz, sich vor der Gottlosigkeit überhaupt nicht mehr zu scheuen, wenn der Mensch durch die einfache Taufe einen Haufen unzähliger Sünden von sich thut.

So also steht es mit dieser großsprecherischen Erdichtung.

Kapitel XX.

Was nun die Alleinherrschaft des einzigen Gottes anlangt und die Vielherrschaft der Götter, welche verehrt werden, so wollen wir diese genau untersuchen, da du nicht einmal einen richtigen Begriff der Monarchie anzuführen weißt.

Alleinherrscher ist nämlich nicht der, welcher allein ist, sondern der, welcher allein herrscht. Er herrscht aber natürlich über Geschlechtsangehörigen und Gleichartige, wie z. B. der Kaiser Hadrian Alleinherrscher war, nicht weil er allein war, noch etwa weil er über Kinder oder Schafe herrschte, über welche Schaf- und Kinderhirten die Herrschaft führen, sondern weil er Kaiser war über Menschen gleichen Namens und gleicher Art. Ebenso würde Gott nicht im eigentlichen Sinn Alleinherrscher genannt, wenn er nicht über Götter herrschte. Denn dies geziemt sich für die göttliche Größe und die himmlische und gewaltige Würde.

Kapitel XXI.

Wenn ihr nun behauptet, daß Engel bei Gott stehen, die dem Leiden und Tod nicht unterworfen und unvergänglich seien in ihrer Natur, welche wir Götter nennen, da sie der Göttlichkeit nahe stehen: was ist dann der streitige Punkt in Betreff des Namens? oder sollen wir es bloß für eine Verschiedenheit der Benennung halten?

Denn die Göttin, welche bei den Griechen Athena heißt, nennen die Römer Minerva, die Aegypter aber und Syrer legen ihr noch andere Namen bei, und doch verbindet man mit der Verschiedenheit der Namen keinen verschiedenen Begriff oder entzieht ihr die Bezeichnung als eine Gottheit. Mag nun also Jemand diese Götter nennen oder Engel, so macht das keinen großen Unterschied, da ja ihre göttliche Natur bezeugt ist; denn Matthäus spricht (Matth. XXII, 29 u. 31): „Ihr irret und wisset die Schrift nicht, noch die Kraft Gottes; in der Auferstehung werden sie weder freien noch sich freien lassen, sondern sie sind wie die Engel im Himmel.“ Wenn demnach zugestanden wird, daß die Engel Theil haben an göttlicher Natur, so glauben die, welche den Göttern die geziemende Verehrung erweisen, nicht, daß der Gott aus dem Holz, Stein oder Erz bestehe, aus welchem das Götterbild gearbeitet ist, und meinen nicht, wenn irgend ein Stück von dem Bilde abgebrochen ist, daß damit etwas von der Macht des betreffenden Gottes genommen sei.

Denn um der Erinnerung willen wurden Götterbilder und Tempel von den Alten aufgestellt, damit die, welche hinzugingen, dadurch des Gottes gedächten, oder damit sie, feiernd von der Arbeit und rein von anderen Dingen, Gelübde und Gebete an ihn richteten, und von ihm ein Jeder das erbäte, dessen er bedarf. Denn wenn Jemand das Bild eines Freundes anfertigen läßt, so glaubt er doch nicht, daß der Freund sich auf dem Bilde befände oder daß seine Glieder in Wirklichkeit durch die Theile des Gemäldes eingeschlossen würden, sondern er meint vielmehr, daß die Ehre, welche er dem Freunde zollt, in dem Bilde ihren Ausdruck finde.

Die Opfer aber, welche man den Göttern darbringt, bringen nicht sowohl denselben Ehre, sondern sie sollen eine Bezeugung des Willens ihrer Verehrer sein und davon, daß sich diese ihnen gegenüber nicht undankbar verhalten.

Mit Recht aber sind die Bilder der Götter von menschlicher Gestalt, da der Mensch allgemein für das schönste der lebenden Wesen gilt und für das Ebenbild Gottes. Diesen Satz kann man noch durch eine andere Stelle bekräftigen, welche versichert, daß Gott Finger habe, mit welchen er schreibe (2. Mos. XXXI, 18): „Und der Herr gab Moses zwei Tafeln, die waren geschrieben mit dem Finger Gottes.“

Aber auch die Christen selbst machen den Bau der Tempel nach und errichten gewaltige Gebäude, in welchen sie zusammenkommen, um zu beten, obwohl sie nichts hindert, dieses in den eigenen zu thun, da ja der Herr überall höret.

Kapitel XXII.

Wenn aber wirklich Einer der Griechen vielleicht so blind war in seinen Gedanken, daß er glaubte, die Götter wohnten in den Götterbildern, so hatte er doch eine viel reinere Erkenntniß, als derjenige, welcher glaubt, die Gottheit sei in den Leib der Jungfrau Maria gekommen, sei geboren und in Windeln gewickelt, und noch viel Aergeres.

Kapitel XXIII.

Ich könnte Dir auch aus dem Geseze zeigen, daß der Name der Götter mannigfaltig ist, da dasselbe ausruft und den Hörer mit vielem Ernst ermahnt (2. Mos. XXII, 28): „Den Göttern sollst du nicht fluchen und den Obersten in deinem Volk sollst du nicht lästern.“ Denn es meint keine andern Göttern als die, an welche wir glauben, wie wir wissen aus dem Spruch (Jerem. VII, 6): „Und folget nicht andern Göttern nach“, und dann wieder (cf. 5. Mos. XII, 30): „Wenn ihr hingehet und andern Göttern dienet.“ Daß er aber damit nicht Menschen meint, sondern Götter und zwar die, welche wir verehren, daß bezeugt nicht nur Moses, sondern auch sein Nachfolger Josua vor dem Volk (Josua XXIV, 14): „Und jezt fürchtet ihn und dienet ihm allein, und thut die Götter ab, welchen eure Väter dienten.“ Und Paulus spricht folgendes, nicht von Menschen, sondern von körperlosen Göttern (1. Cor. VIII, 5): „Und wiewohl es sind, die Götter genannt werden, es sei im Himmel oder auf Erden, sintemal es viel Götter sind und viel Herren; so haben wir doch nur Einen Gott, den Vater, von welchem alle Dinge sind.“

Daher seid ihr sehr im Irrthum, wenn ihr glaubt, Gott zürne, wenn noch ein anderer Gott genannt werde und denselben Namen bekomme, da ja die Herrscher ihren Unterthanen und den Sklaven die Herren den gleichen Namen nicht mißgönnen. Und man darf doch nicht glauben, daß Gott von kleinlicherer Gesinnung sei als die Menschen.

Und darüber, daß es Götter giebt und daß sie verehrt werden müssen, sei hiermit genug geredet.

Kapitel XXIV.

Ueber die Auferstehung der Todten ist noch einmal zu handeln.

Denn weßwegen sollte Gott dies thun und die bisherige Aufeinanderfolge des Gewordenen leichtsinnig unterbrechen, durch welche nach seiner Bestimmung

die Arten bestehen und nicht aufhören sollen, da er es von Anfang an so festgesetzt und geordnet hat. Was aber einmal von Gott beschlossen und so lange Zeit hindurch beobachtet ist, das muß ewig sein und nicht wieder vom Schöpfer abgeschafft werden, als wäre es eines Menschen That und sterblich von einem Sterblichen aufgestellt. Es wäre daher unvernünftig, wenn nach der Vernichtung aller Dinge die Auferstehung folgte; wenn dabei der vor 3 Jahren Gestorbene auferstünde und mit ihm Priamos und Nestor, die vor 1000 Jahren starben, und Andere vor ihnen seit Erschaffung der Menschen.

Aber auch aus folgender Betrachtung wird man erkennen, daß die Auferstehung voller Thorheit ist. Denn viele kommen auf dem Meere um, und ihre Leiber wurden von den Fischen verzehrt; Viele wurden von den wilden Thieren und Vögeln gefressen. Wie können ihre Leiber wieder auferstehen?

Laß uns das Gesagte genau untersuchen: Es erlitt z. B. Jemand Schiffbruch; dann verspeisten ihn die Seebarben; darauf fingen einige Fischer dieselben und aßen sie; diese wurden später selbst getödtet und von den Hunden gefressen; die Hunde aber wurden, als auch sie gestorben, von den Raben und Geiern mit Haut und Haaren aufgezehrt. Wie soll nun der Leib jenes Schiffbrüchigen, der durch so viele lebende Wesen ging, wieder zusammengebracht werden? Und wiederum ein Anderer, der vom Feuer verbrannt ward, und ein Anderer, der unter Würmern endete, wie sollte der wieder in seiner alten Substanz auferstehen?

Doch Du wirst mir sagen: das sei möglich bei Gott. Aber das ist nicht wahr. Denn Gott kann nicht Alles. Er kann z. B. nicht bewirken, daß Homer kein Dichter oder daß Sion nicht erobert ward, und ebensowenig kann er machen, daß 2 mal 2, was 4 ist, gleich 100 werde, auch wenn er es wollte. Auch könnte Gott, wenn er es auch wollte, nicht schlecht werden; er kann, da er von Natur gut ist, nicht sündigen. Daß er aber nicht in Stande ist zu sündigen oder schlecht zu werden, dies trifft ihn nicht in Folge einer Schwäche. Denn allerdings, wer zu Etwas die Anlage und Ausrüstung hat, dann aber gehindert wird dieses zu thun, der wird durch seine Schwäche daran gehindert; Gott aber ist von Natur gut und wird nicht gehindert schlecht zu sein; trotzdem aber, daß er nicht gehindert wird, kann er unmöglich schlecht sein.

Achtet aber auch darauf, wie sinnlos es wäre, wenn der Schöpfer es ruhig mit ansehen wollte, daß der Himmel zerschmolze und die Sterne niederfielen und die Erde verginge, dagegen die verfaulten und vernichteten Leiber der Menschen wieder auferstehen ließe, einige wohl von wackeren Leuten, andere aber auch, welche vor ihrem Tode einen unerfreulichen, unregelmäßigen und widerlichen Anblick darboten.

Und wenn er auch im Stande wäre, sie in schöner Gestalt auferstehen zu lassen, so könnte doch die Erde nicht alle die fassen, welche seit Schöpfung der Welt gestorben sind, wenn sie auferstünden.

Hier endigen vorerst die Fragmente unseres Unbekannten. Die sechs letzten Capitel der athenischen Handschrift und der Pariser Ausgabe enthalten noch die sechs christlichen Antworten auf die sechs letzten heidnischen Quästionen (cap. 25 bis 30).

Die Mittheilung dieser heidnischen Angriffe auf das Christenthum, in welchen freilich Manches vorkommt, was das christliche Ge-

fühl verletzt und geradezu als blasphemisch erscheint, die aber im Ganzen gewiß zu den merkwürdigsten Documenten aus der großen Kampfesgeschichte des Christenthums und Heidenthums gehören, wird wohl keiner weiteren Rechtfertigung bedürfen. Der moderne Theolog ist mit solchen Einwürfen zur Genüge bekannt und muß wissen, wie er darüber zu urtheilen hat. Höchst merkwürdig aber ist, wie auch hier wieder sich zeigt, daß der moderne Unglaube kaum etwas gegen das Evangelium vorgebracht hat, was nicht bei diesem heidnischen Kritiker des dritten oder vierten Jahrhunderts sein Analogon fände. Es ist etwas Unverwundliches wie im Christenthum, so in der Feindschaft wider das Christenthum. Und die alte Wettermacherin Vernunft ist vor 15 Jahrhunderten schon ebenso klug gewesen als heute. Diese ganze Polemik des namenlosen Philosophen wider das Christenthum, so selbstbewußt und siegesgewiß sie auch auftritt, ist doch nur wieder ein neuer Commentar zu dem Wort des Apostels 1 Cor. 1, 20—21: Wo sind die Klugen? wo sind die Weltweisen? wo sind die Schriftgelehrten? Hat nicht Gott die Weisheit dieser Welt zur Thorheit gemacht? Denn dieweil die Welt durch ihre Weisheit Gott in seiner Weisheit nicht anerkannte, gefiel es Gott wohl, durch thörichte Predigt selig zu machen die, so daran glauben.“ In diesem Sinne ist in der That unser Unbekannter, mag er nun Porphyrius heißen oder Hierokles oder wie sonst, aus einem Aufläger der Wahrheit ein Vertheidiger der Wahrheit geworden: nicht der gute Makarius Magnes mit seiner wortreichen und wohlgemeinten Widerlegungsschrift, aber die im ferneren Verlauf der Weltgeschichte selbst sich documentirende göttliche Gnade und Wahrheit hat seine Widerlegung übernommen. Und nehmen wir an, was doch das Wahrscheinlichste ist, Porphyrius sei es, der direct oder indirect das Angriffsmaterial geliefert, mit dem der Philosoph der Makariushandschrift operirt: in welch' merkwürdiger Doppelbeleuchtung erscheint uns nun erst das Bild dieses Kritikers und Theosophen, der an der Schwelle von Morgen- und Abendland, von Christenthum und Heidenthum steht, der in seiner Jugend zu des Alexandriners Origenes Füßen gesessen hat, — der dann in seinem Mannesalter, versunken in düstere, menschenfeindliche und selbstmörderische Melancholie, seinem Christenhaß Puft macht in jener frechsten und grimmigsten aller antichristlichen Streitschriften, um dann zuletzt im Alter, an der Seite jener Römerin (oder Christin?) Marcella der christlichen Weltanschauung näher und näher zu rücken, ohne darum seine neuplatonischen Ideen aufzugeben, bis er zuletzt im eigenen

Seelenheil, in der Anschauung und Gemeinschaft Gottes das höchste Ziel der Philosophie erkennt, den Weg dazu aber in Reinigung des Herzens und Wandels, in Glaube und Wahrheit, Liebe und Hoffnung. Wohl mag er auch jetzt noch, um mit Augustin zu reden, *tumore vanae scientiae inflatus* von der *saluberrima humilitas Christi* fern genug geblieben sein, und wir werden uns wohl hüten müssen, dem „grimmigsten aller Christenfeinde“ etwa ein schließliches *vicisti Galilaeae* anzudichten, aber wenn wir den Porphyrius des Jahres 270, den Verfasser der 15 Bücher gegen die Christen, mit dem des Briefes an die Marcella vergleichen, so mögen wir immerhin mit einem verführten Eindruck von dem Manne scheiden, der wie kaum Einer die höchste Höhe des Culturfampfes zwischen Christenthum und Heidenthum in sich repräsentirt, und mit dem Kirchenvater Theodoret können wir das Wort des Simsonrathfels auf ihn anwenden: *Ex ore comedentis exivit cibus, ex forti dulcedo.*

Zum Andenken an Dr. Ehrenfeuchter,

von

Dr. J. A. Dorner

in Berlin.

Den 20. März dieses Jahres ist nach langen Leiden Dr. Friedrich August Eduard Ehrenfeuchter, ordentl. Professor der Theologie zu Göttingen, Oberconsistorialrath u. Mitglied des hannoverschen Landesconsistoriums, Abt von Bursfelde, sanft und selig entschlafen. Auch abgesehen von den persönlichen Banden vieljähriger und erprobter Freundschaft hat er ein Recht darauf, daß versucht werde, ihm ein Denkmal dankbarer Erinnerung in dieser Zeitschrift zu setzen, für die er einer der Mitbegründer und Pfleger gewesen ist und die er durch eine Reihe werthvoller Abhandlungen geziert hat. Aber auch in weiteren und weitesten Kreisen hat er als gelehrter Theolog und Schriftsteller, als vielgeliebter Lehrer und Leiter der theologischen Jugend, als geistvoller, durch Reichthum und Tiefe der Gedanken wie durch Adel der Sprache ausgezeichnete Prediger, als einsichtsvoller und weitblickender Berather in kirchlichen Angelegenheiten sich Verehrung und Liebe erworben und kaum möchte unter den Lebenden ein Mann zu nennen sein, der dem Bilde eines evangelischen Kirchenfürsten, wie ihn Schleiermacher zeichnet, näher gekommen ist als Ehrenfeuchter.

Er wurde geboren den 15. December 1814 zu Leopoldshafen bei Carlsruhe als Sohn eines badischen Volksschullehrers, dessen Familie aus Württemberg stammte. Vorgebildet auf dem Mannheimer Pnceum bezog er 1831 die Universität Heidelberg, wo er seinen ausgebreiteten Interessen und seiner vielseitigen Begabung entsprechend nicht bloß das Fachstudium der Theologie trieb, die damals durch Paulus, Schwarz, Abegg, Umbreit, Hitzig, Daub vertreten war, sondern auch Philosophie, Geschichte und Philosophie bei Bähr, Schlosser, Creuzer u. A. Sein Sinn für Philosophie (besonders Religionsphilosophie und Philosophie der Geschichte) und für speculative Theologie dürfte besonders

durch Daub und Creuzer geweckt worden sein, von welchen dieser Schelling'sche Ideen verarbeitete, jener aber damals schon dem Hegel'schen System zugewandt, in das Studium von diesem anregend einzuführen geeignet war. Dr. Paulus, damals schon im höheren Greisenalter stehend, dürfte höchstens das Interesse für die ethische Seite des Kant'schen Systems in ihm geweckt haben. Sein theologischer Standpunkt scheint ohne Einfluß auf den jungen Ehrenfeuchter geblieben zu sein, da dieser vielmehr frühe sich der neueren nachrationalistischen Theologie zuwendete, zu der Schwarz einen gewissen Uebergang bildete, der von mehr als einer Seite, durch Hervorhebung der Idee des Ethischen und des Reiches Gottes in Gegensatz zur Herrschaft des Individualismus und Subjectivismus, eine gewisse Verwandtschaft mit Schleiermacher hatte, dessen Studium gleichfalls nicht veräußert wurde.

Nach Beendigung seiner Universitätsstudien und ehrenvoller Absolvirung der theologischen Dienstprüfung war er von 1835 an Religionslehrer am Lyceum in Mannheim, 1841 Vicar in Weinheim, später Stadt- und Hofvicar in Carlsruhe. Den 31. August 1842 verlobte er sich nun mit Angelika Fink, der Schwester des bekannten trefflichen Pastors Dr. Fink in Illenau; 1844 folgte die Verheirathung mit dieser durch Geist und Gemüth ausgezeichneten Frau, deren Liebe und Treue ihn 34 Jahre hindurch beglückte und bei seiner vielfachen Kränklichkeit seine Stütze war. Die glückliche Ehe wurde mit 5 Kindern gesegnet.

Schon im Jahr 1840 hatte er sein erstes großes theologisches Werk, die Theorie des christlichen Cultus, herausgegeben, welche in kurzen Zügen, getragen von einem lebensvollen Bilde einer evangelischen feiernden Gemeinde, die seinem Genius entsprechende Vereinigung der Religion und der Kunst in selbstständiger Verarbeitung Schleiermacher'scher Ideen zeigt. Im Jahr 1845 ließ er seine Entwicklungsgeichte der Menschheit besonders in ethischer Beziehung in Umrissen dargestellt folgen, in der sich bereits der Zug seines Geistes offenbart, durch hingebende Betrachtung großer Geschichtsmassen und Gliederung derselben die bewegenden idealen Mächte zu erkennen und die Hinleitung der Menschheit zu immer höheren und letzten Zielen geschichtsphilosophisch nachzuweisen.

Diese beiden Erstlingschriften, gewissermaßen schon das Programm seiner beiden späteren Hauptwerke, mußten bereits die Aufmerksamkeit auf ihn lenken. Den 12. Juli 1845 erging an ihn ein Ruf an die Georgia Augusta als außerordentlicher Professor der

Theologie, Universitätsprediger und Mitdirector des homiletischen Seminars, an Stelle des nach Kiel abgegangenen Dr. Liebner. Im September kam er nach Göttingen und eröffnete seine akademische Thätigkeit mit Vorlesungen über Einleitung in das Studium der Theologie und Liturgik, schritt auch alsbald zur Einrichtung seines Seminars und fand erfreulichsten nachhaltigen Anklang. Zum Schluß des ersten Semesters gab die dankbare theologische Jugend ihrer Verehrung und Liebe durch einen Fackelzug Ausdruck. Aber auch er ist der Universität Göttingen trotz mehrfacher an ihn gelangter ehrenvoller Berufungen in andere akademische oder kirchliche Berufstellungen¹⁾ bis an sein Lebensende, d. h. fast 33 Jahre lang treu geblieben, was die hannoversche Regierung durch seine Berufung in immer weiteren Wirkungsbereich und zu immer höheren Würden ehrte. Nachdem ihm schon 1845 die theologische Fakultät zu Heidelberg den theologischen Doctorgrad verliehen, wurde er 1849 Professor ordinarius und trat somit in die Göttinger Facultät ein, 1855 wurde er zum Consistorialrath, 1856 zum Abt von Bursfelde ernannt, wo er in den Ferien je und je ein erquickendes ländliches Heim mit seiner Familie fand. 1859 wurde ihm der Titel Ober-Consistorialrath und die Mitgliedschaft in dem hannoverschen Staatsrath, Abtheilung für geistliche und Unterrichtsangelegenheiten verliehen; auch wurde er zum theologischen Ephorus und Mitglied der wissenschaftlichen Prüfungskommission, später zum außerordentlichen Mitglied des hannoverschen Landesconsistoriums berufen. Endlich wurde er zum Ritter und Commenthur des Guelphenordens ernannt.

Das theologische Hauptfach, das er als akademischer Lehrer vertrat, war das der praktischen Theologie nebst Leitung der homiletischen und catechetischen Uebungen des praktisch theologischen Seminars. In inniger Wechselbeziehung hiezu stand sein akademisches Predigtamt, durch das er nicht bloß der theologischen Jugend ein Vorbild für die Verwirklichung des Ideals wurde, das er lehrhaft und in den homiletischen Uebungen ihr darstellte, sondern wodurch er auch auf Ton und Geist der Universität überhaupt heilsam und erhebend einwirkte, deren Mitglieder sich um sein Wort so zahlreich versammelten, daß

¹⁾ An Hausraths Stelle 1847 nach Karlsruhe; 1849 an die Universität Heidelberg; 1857 nach Leipzig an Dr. Großmanns Stelle, als Superintendent, Consistorialrath, Professor, Mitglied des Landtags, mit einem Gehalt von 4—5000 Thlr.

in den Zeiten seiner vollen Manneskraft eine wirkliche Universitäts-gemeinde sich bildete. Ein Denkmal seiner Predigtweise liegt auch gedruckt vor in zwei Sammlungen vom Jahr 1849 und 1852 unter dem Titel „Zeugnisse aus dem akademischen Gottesdienst in Göttingen“, sowie in einzelnen Predigten, z. B. eine Reformationsfestpredigt Carlsruhe 1842, zum Trauergedächtniß des Königs Ernst August von Hannover 1851, Worte am Grabe eines im Duell umgekommenen Studenten 1853, zum Gedächtniß der beiden Philologen Carl Friedrich Hermann und F. W. Schneidewin 1856, endlich die Festpredigt bei der 18. Hauptversammlung des Gustav-Adolf-Vereins in Hannover 1861. Seine Predigtweise hatte nicht erweckenden, aber auch nicht einseitig dogmatischen oder moralischen Charakter, sondern sie war erhebend und reinigend durch lebensvolle Zeichnung christlicher Weltbetrachtung, die von religiösem und ethischem Geiste gesättigt war. Er wußte immer neue überraschende Gesichtspunkte und Zusammenhänge ebenso natürlich als tief eindringend aus dem Worte Gottes zu erschließen, dem seine begeisterte Rede in anmuthiger schöner Sprache den Zugang in die Herzen einer gebildeten Zuhörerschaft eröffnete.

Aber neben den praktischen Fächern umfaßte er in seinen Vorlesungen einen großen Kreis anderer Disciplinen. Dahin gehört nicht bloß die Erklärung der Pastoralbriefe, sondern auch die Einleitung in das theologische Studium, Religionsphilosophie, Apologie, Leben Jesu, Geschichte der neueren Theologie im Zusammenhang der allgemeinen Culturentwicklung, Ethik, kirchliche Statistik, und hannoversche Kirchengeschichte.

Die Früchte seiner Studien hat er größtentheils in einer Reihe werthvoller Abhandlungen theils nur in Umrissen theils in ausführlicherer Erörterung niedergelegt. Es lassen sich unter ihnen als Rubriken einmal Abhandlungen geschichtlicher Art unterscheiden. Dahin gehört die in Rücke's und Wieseler's Vierteljahrsschrift 1847 erschienene Skizze über den Gang der neueren Theologie, die drei Programme vom Jahre 1848 de Celso Christianorum adversario philosopho; in den Jahrbüchern für deutsche Theologie 1860 die Abhandlung über den Begriff einer Geschichte des christlichen Lebens. Sodann biographische Artikel für Pipers evangelischen Kalender über Franz v. Assisi und Matthias Claudius, in Herzogs Realencyclopädie über Rücke und besonders das ansprechende und gehaltvolle Lebensbild, das er 1866 von seinem Schwager E. Fink entwarf. Aber auch die

systematische Theologie, insonderheit grundlegende oder apologetische Fragen, sind in einer Reihe bedeutender Abhandlungen in unseren Jahrbüchern von ihm vertreten. Dahin gehört die vom Jahr 1856 über theologische Principienlehre, 1857 über den höchsten Gegensatz in der Apologie des Christenthums, sowie 1859 über Schellings Philosophie der Mythologie und der Offenbarung. Als höchsten Gegensatz stellte er auf einerseits das Wesen des Reiches Gottes, in welchem eine Durchdringung von Immanenz und Transcendenz sich offenbart, eine Einordnung gesetzmäßiger Entwicklung und Erhaltung unter das Wunder der Schöpfung, eine Umfassung des natürlichen Selbstlebens von der Macht des Schöpferischen und damit eine höhere Teleologie, auf der anderen Seite steht als Gegensatz des Reiches Gottes die Welt, deren Mittelpunkt das bloße Selbstleben der Kreatur ist, das aber über einen nur in sich zurücklaufenden Kreis nicht hinauskommt. Welt und Reich Gottes sind durch den Mittelbegriff des Lebens zusammengehalten, das aber entweder sich selbst aus sich und zu sich bestimmen will und damit Weltleben ist oder seine Selbstbestimmung von der höchsten Ursache alles Lebens, von Gott abhängig macht und auf ihn zurückbezieht. In dem Inbegriff des Lebens ist aber zu unterscheiden eine in sich zurücktretende und eine aus sich heraustretende Bewegung — die Function des Erkennens und des Handelns. Beide Bewegungen können entweder auf das Identische oder das Eigenartige gerichtet sein und so entsteht nach Seiten der Intelligenz die Sphäre des identischen und die des individuellen Erkennens, Wissenschaft und Kunst; wo aber das Handeln einen öffentlichen und allgemeinen Charakter annimmt, also auf Identisches gerichtet ist, bildet sich der Kreis der Geschichte, wo es individuell sich auseinander legt, der Kreis der Geselligkeit. Diese vier in einander sich webend bilden in der Welt der Sittlichkeit die wahre Sphären-Harmonie. Nun aber kommt es darauf an, unter welche Grundanschauung dieser ganze Kreis des sittlichen Lebens gestellt, ob er sub specie mundi oder sub specie aeterni sc. regni divini also religiös betrachtet wird. Damit erhält ihm die Religion nicht bloß die Stellung einer der sittlichen Sphären, sondern sie ist das Aufdurchdringende und Beseelende, was die sittliche Welt, die auf dem Grunde der Freiheit ruht, mit der schöpferischen Macht und Liebe, aus der sie geworden, in Verbindung setzt. Sie ist es, welche der Freiheit ihre wahrhaft bildende Kraft aus der Fülle der ewig belebenden Liebe zuführt; und das gerade ist die Bedeutung des Christen-

thums. Dasselbe ist Beides: Herstellung der religiösen Voraussetzung in geschichtlicher Wirksamkeit und Wiederherstellung des ethischen Lebens der Menschheit. Nur im Zusammenhang beider Thätigkeiten, der religiösen und der ethischen, läßt sich die ganze Fülle des Christenthums erkennen. Sobald die eine oder die andere Seite allein mit Ausschluß der andern hervorgehoben wird, so entstehen Krankheiten und aus diesen wieder Zweifel am Christenthum, die beide sich fortwährend ablösen müssen. Verkümmierungen des Christenthums sind Herausforderungen der Opposition gegen dasselbe. Pietismus ist es, wo man nur die religiöse Seite des Christenthums mit offenem Ausschluß seines sittlich-menschlichen Elementes betont, während der Hierarchismus in seinen verschiedenen Gestalten die christliche Gnade nicht als heilende und wiederherstellende, sondern als eine solche denkt, die statt der Anknüpfung an die alte eine ganz andere neue Welt in's Dasein rufen und die erste vernichten oder verkümmern lassen will. Diesen beiden Richtungen tritt dann der Zweifel entgegen, der gegen das Christenthum überhaupt sich richtet und Nahrung und Ansehen aus einer ebenso einseitigen bloß humanitarischen Auffassung des Christenthums zieht, für die allmählich auch der christliche Name selbst gleichgültig wird. Der Zweifel und Gegensatz gegen das Christenthum gliedert sich dann nach den vier Kreisen, in die sich das ethische Leben auseinander zu legen hat und macht den Versuch, unter dem falschen Namen der menschlichen Freiheit und Unabhängigkeit diese Kreise ohne die Zuflüsse des göttlichen Lebens als unbedingt anzusehen. Die Grundfrage, ob Reich Gottes oder Welt, ob eine Transcendenz anzuerkennen ist, die das göttliche Leben gnadenreich in die Welt einströmen läßt, oder, ob nur eine sich selbst genügende Welt, eine unmittelbare Immanenz des Göttlichen in ihr anzunehmen sei, löst sich in die vier Fragen auf, ob Gott oder Gattung, ob Schöpfung oder Natur, ob Vorsehung oder Schicksal, ob Gnade oder Glück? Jenes Auseinandertreten des Zusammengehörigen, der Transcendenz und Immanenz, wiederholt sich dann christologisch in der Frage: ob Christus sei Gottes Sohn oder Gattungssymbol, Genius der Menschheit? ob Mittelpunkt der Weltgeschichte oder reformirender Rabbi? ob Versöhner oder Lehrer? Endlich in der apologetischen Betrachtung der Kirche handelt es sich um die Frage, ob die Kirche sei Stiftung Gottes oder der Ausdruck der Gattung, ob sie die objective Stätte sei für Vergebung der Sünde oder der zufällige Ort individueller religiöser Bildungen, ob ihr also ein objectiv wirksamer sacramentaler Charakter zukomme oder nur

ein symbolischer? So ist überall die Frage (des Menschen ganze Existenzfrage) die: ob das Kosmische oder das gottmenschliche Princip gelten, ob er Weltmensch oder Gottesmensch sein soll? Daher es nicht bloß eine Sache des Wissens ist, den höchsten Gegensatz in der Apologie zu erkennen, sondern auch eine Sache des Gewissens, ohne welches ja überhaupt jedes Wissen nur ein leeres und eitles ist.

Zur praktischen Theologie und zum Leben der Kirche gehören fünf Artikel über die Kirchenverfassung vom Jahre 1848 u. 1849 in der genannten Vierteljahrschrift, wozu noch im Jahre 1850 seine Erläuterungen der Commissionsentwürfe zur Einführung und Ausbildung von Presbyterial- und Synodaleinrichtungen in der evangelischen Kirche Hannovers kommen. In geistiger Gemeinschaft besonders mit Professor Dr. C. Herrmann betheiligte er sich nachhaltig sowohl in den genannten Jahren als 1863 an dem Verfassungsbau für die hannoversche Kirche. Außerdem hat er 1848 über christliche Armenpflege und 1851 über das Verhältniß von Gymnasium und Kirche in genannter Zeitschrift, 1851 auch über die innere Mission unter den höheren Ständen auf dem Elberfelder Kirchentag in einem Vortrag sich ausgesprochen, endlich 1869 in diesen Jahrbüchern den Begriff der weltlichen und der geistlichen Rede behandelt, zu schweigen von verschiedenen Bücheranzeigen in der Vierteljahrschrift, wie die von Ullmanns Zukunft der evangelischen Kirche, Bunsens Verfassung der Kirche der Zukunft, Göbels Geschichte des christlichen Lebens. Mit besonderer Liebe hat er mit katechetischen Studien sich beschäftigt und die Resultate derselben in größeren Schriften niedergelegt. Dahin gehört: Zur Geschichte des Katechismus mit besonderer Berücksichtigung der hannoverschen Landeskirche. Nebst einem Anhang alter katechetischer Denkmale der evangelischen Kirche enthaltend, Göttingen 1857; sowie: die Katechismusfrage in der hannoverschen Landeskirche, Göttingen 1862. An dieser, die zu dem hannoverschen Katechismusstreit führte, hatte er in mehrfacher Beziehung sich zu betheiligen, worüber unten noch Einiges mitgetheilt werden soll.

Die Früchte seines Nachdenkens und Studiums, wie seiner praktischen Erfahrung in kirchlichen Dingen entschloß er sich in einem größeren Werk über die praktische Theologie niederzulegen. Der erste starke Band des Systems derselben erschien 1859. Nach der Vorrede will er in bescheidener Weise sich als Mitarbeiter neben einen Meister wie Nitzsch stellen. Doch sei, sagt er, sein Werk das Ergebniß nicht eines oder zweier flüchtiger Jahre, sondern eine von dem Be-

ginn seines theologischen Wirkens her gewachsene Arbeit, die unabhängig von den kirchenpolitischen Bewegungen und ihrem Wechsel, deren sie von ihrem stillen Ort schon mehr als einen gesehen, sich fortgesetzt habe. — Die Kirche in ihrer ewigen Bedeutung, in ihrer demüthigen und in der Demuth wirksamsten Gestalt, in ihrem Veruhen auf dem Herrn, seinem Wort und Sacrament, in ihrem Thun und Treiben zu erschauen und zu beschreiben, setzt er sich zur Aufgabe. Er will nachweisen, daß es eine wirkliche Kirche giebt, die weder auf dem Belieben der Menschen steht, noch um sie selbst zu sein, Hierarchie sein muß. An ihrem ganzen reichen Entwicklungsgang, ihrem vollen organischen Dasein will er zeigen, wie diese Kirche mit allen unseren Zielen, göttlichen und menschlichen, verknüpft und wie darum die Abkehr von ihr nur Einbuße sei, die wir an unseren höchsten Gütern erleiden.

Darum giebt er im ersten Buche dieses Werkes, das er Grundlegung betitelt, eine eingehende Darlegung des Wesens der Kirche, ihres urbildlichen Begriffs, den er mit den Begriffen der Schöpfung, der Menschheit, der Religion und dem Reiche Gottes so verbindet, daß er den Hervorgang derselben aus diesen allen zeichnet. Sie selbst ist ihm Gemeinschaft des Glaubens und des heiligen Geistes und die Stätte der Sündenvergebung. Von dem Reiche Gottes unterscheidet nach ihm die ecclesia dieses, daß sie noch nicht auch die Natur in deren wirklichem und ganzem Bestande durchdrungen und als verklärte sich angeeignet hat. Sie (oder die Christenheit) ist zwar mehr als bloße Wiederherstellung der alten Schöpfung, vielmehr schon eine zweite höhere, aber zunächst eine innerliche in den Seelen stattfindende, insofern in einer mehr ideellen als greifbar realen Weise existirend. Nach Zeichnung des Wesens geht er zur Erscheinung der Kirche über, die durch den Begriff der Welt bedingt ist. Ein Auseinandertreten der Elemente der Kirche bei bleibender innerer Wesenseinheit stellt sich in einer objectiven Reihe in den Gnadenmitteln und einer subjectiven ihnen entsprechenden Reihe, der gläubigwerdenden und gewordenen Menschheit dar. Durch Beides wird die Kirche eine erscheinende, sichtbare. Das Wort will verkündet, die Sacramente wollen verwaltet sein. Gläubige Hörer, Genossen des Heiligthums sammeln sich um Wort und Sacrament, in denen der erhöhte Gottessohn fort und fort selber wirkt. So ist die Kirche, sichtbar und unsichtbar zugleich, nicht eine platonische Republik, da sie das Leben dessen faßt, bei dem es die Hauptsache ist, daß er die erschienene Gnade, das erschienene

Leben ist. Mit dieser Bezeichnung der Kirche als der unsichtbaren ist nur in anderer Wendung dasselbe Geheimniß ausgesprochen, worin als dem tiefsten Grunde das Leben der Kirche ruht, das Geheimniß, wonach Endliches fähig ist Unendliches aufzunehmen, Sichtbares des Unsichtbaren und Ewigen Hülle sein kann. Aber ob auch das Unendliche im Endlichen sich offenbart, so deckt sich doch Beides in dieser Weltzeit nicht völlig. Das weist auf die stete Nothwendigkeit einer Ergänzung und auf die Gefahr der Erstarrung durch die Einbildung, daß Idee und Wirklichkeit sich schon decken. Das öffnet uns aber auch den Quell, woraus Kräfte der Verjüngung für jede eingetretene Erstarrung der Kirche strömen und die Sehnsucht und Hoffnung wird rege auf die Wiederkunft des verklärten Hauptes.

Aus der Erkenntniß des Zieles ergiebt sich das Verständniß und die richtige Schätzung der jedesmaligen Gegenwart. In der Mitte zwischen dem übergeschichtlichen Anfang, welcher als geschichtlich geworden der unverrückbare Mittelpunkt aller Geschichte ist, und zwischen dem Endziel schreitet der geschichtliche Verlauf der Kirche durch die Reihen der Völker hindurch. Derselbe ist eine aus sich selbst hervorgehende Entfaltung und Besonderung dessen, was im Wesen der Kirche in ewiger Einheit verbunden ist. Jede neue Form bildet sich in Kraft des der Kirche einwohnenden heiligen Geistes, in einer im Einzelnen vielfach unterbrochenen, im Ganzen sicher schreitenden Folgerichtigkeit. Er schildert dann die Epochen der Kirche in ihrer Aufeinanderfolge. Zunächst erscheint sie in ihrer Keimgestalt ganz für sich voll Sprödigkeit gegen alles andere Dasein, sich selbst genügend in ihrer eigenthümlichen Natur (so die älteste Kirche). Dann senkt sie sich in den umringenden Stoff, empfindet den Trieb sich auszubreiten, zu immer neuen Bildungen fortzuschreiten, wozu sie den Reichthum des Gegebenen mannigfaltig verwendet, zugleich aber, aufgenommen von dem Stoff, wird sie auch von diesem gleichsam verhüllt. Darum geht weiterhin von diesem Drang in das Weite ihr Weg zurück in das eigene Innere, bis der ursprüngliche Kern wieder rein und kräftig auftaucht, bereit die ganze Fülle der Umgebung zu ergreifen, um sich lebensvoll darin zu verkörpern.

Von der Kirche geht er zum geistlichen Amt und der Gemeinde über, um dann aus Glauben und Amt die Theologie und insbesondere die praktische mit ihren Theilen abzuleiten. Es handelt sich in dieser um ein formelles Element, den Begriff des Handelns, und ein materielles, den Inhalt der Kirche. Das Handeln ist ein lebendiges

Aufeinanderwirken von Idee und Stoff. Indem die Idee in das Stoffliche eingebildet wird, so ergiebt sich die Gründung, Fortpflanzung und Ausbreitung; indem Idee und Stoff in Wechselwirkung treten, wird das Handeln darstellend, indem endlich der Stoff in die Idee zurückgeführt wird, ergiebt sich die zur Vollendung strebende Ordnung. Dieser Dreitheilung entspricht die Lehre von der Mission, zweitens unter Voraussetzung der Lehre vom kirchlichen Unterricht der Getauften (Katechetik) der sich an die Mission insofern anschließt, als das Ziel der Mission die kindertaufende Volkskirche ist) — die Lehre vom Cultus (Liturgik und Homiletik); drittens die Lehre von der Seelsorge und Kirchenpolitik.

Das zweite Buch behandelt sonach nun das verbreitende Handeln der Kirche oder die Mission, in einem elementaren und einem methodischen Theil. Diese gesammte Lehre von der Mission hat er eingehend mit großer Liebe und mit einer durch umfassende Studien gereiften Einsicht mustergültig behandelt. Es ist ihm zwar nicht vergönnt gewesen, auch die andern Theile der praktischen Theologie noch in derselben Weise wie diesen ersten literarisch zu behandeln; da er jedoch die Theorie der Mission bis dahin verfolgt, wo eine geordnete Volkskirche erreicht ist, so stellen die verschiedenen Stufen dieses Werdens der Volkskirche schon auch die Nothwendigkeit der Hauptfunctionen in's Licht, mit denen die verschiedenen Theile der praktischen Theologie sich beschäftigen. Er nennt daher seine so behandelte Lehre von der Mission eine Encyclopädie der praktischen Theologie.

Der elementare Theil behandelt den Gegenstand der Mission besonders das Heidenthum. Hier wird tiefsinnig gezeigt, wie der normale Entwicklungsgang der Religion das Zerfallen der Menschheit in die Vielheit der einander sich entfremdenden, größtentheils verkümmernenden Völker würde unmöglich gemacht und nur einer Gliederung derselben würde Raum gelassen haben, wie dagegen die Sünde den angelegten Grundtypus dieser Gliederung in soweit gestört habe, daß die Völker in gegenseitiges Hassen oder Vergessen gefallen sind, wie aber das Christenthum in seinem Universalismus die Idee der Einen sich gliedernden Menschheit kräftig wiederherstellt, die guten Rechte des eigenthümlichen Nationalen sammelt und belebt, das Kranke und Ausgeartete heilt, durch Einpfropfung eines neuen göttlichen Edelreißes eine Umwandlung in Einklang mit der wahren Natur hervorruft und so dem lebensvollen Körper der Einen wahren Menschheit die Völker wieder eins ums andere als Glieder einfügt. — Seine

Lehre von der Methode der Mission ist voll der eindringendsten Urtheile und der beherzigenswerthesten Winke sowohl in Bezug auf die Irrwege als den richtigen Gang der Missionsthätigkeit. Er unterscheidet den producirenden Weg, der bei den culturlosen Völker überwiegend seine Stelle habe, von dem traditionellen bei den cultivirten, der eine Abkürzung des Verfahrens insoweit möglich macht als die Cultur gewisse Vorbegriffe schon mitgetheilt hat. Wird nun aber das Princip der Ueberlieferung auf die Spitze getrieben in dem Gedanken, daß sie den ganzen Erwerb der bisherigen Entwicklung in Lehre und Lebensordnung enthalte, so kann das Streben dahin gehen, so rasch als möglich die Völker in diese Form zu kleiden, um auf dem kürzesten Weg sie in den Besitz jenes ganzen Erwerbs zu versetzen. So wird die Mission nothwendig in Geseßlichkeit übergehen. Aber umgekehrt auch, wo dem Zöglinge Nichts aufgedrungen werden will, sondern derselbe auf das eigene Suchen, Finden, Erfahren verwiesen wird, damit er selbst zum Ziele gelange und nur die Wahrheit der Sache sich ihm durch sich selbst bezeuge, kann dadurch gefehlt werden, daß man dem Zögling die Erfahrungen der Anderen, ihre Fehler und Verirrungen nicht zu Gute kommen läßt und um die Freiheit nicht zu schädigen, eher vermeidet als erstrebt, Regel und Geseß zu geben. Zu dem ersten Fehler ist die römische, zum zweiten die evangelische Kirche geneigt, wenn sie verlangt, daß Alles stets von vorne anfangen, überall dieselben Gänge in derselben Art sich wiederholen. Es kann das soweit getrieben werden, daß nicht einmal die mündliche Verkündigung als die erste und ursprünglichste Thätigkeit in der Berufung betrachtet, sondern nur die heilige Schrift in die Hand gegeben wird, damit von ihr aus frei sich christliches Leben entfalte. Ein anderer Irrweg schließt sich an die einseitige Hervorkehrung der Einen der beiden Thätigkeiten an, die in der Mission verwoben sein sollen, nämlich des Zusichemporziehens und des Sichherablassens. Der eine Fehler ist der, wenn mit der Christianisirung zugleich die ganze Gewohnheit des eigenen nationalen Lebens umzubilden gesucht wird bis auf die Sprache, so daß wie durch eine zweite fremde Seele Wort und Geist Gottes soll aufgenommen werden. Der andere Fehler ist eine Accomodation, die bis zum Verwischen des Unterschiedes des Christlichen von der fremden Religion fortgeht. Die wahre Kunst der Mission weiß unter Vermeidung falscher Annäherung und falscher Fremdheit den Punkt zu treffen, wo sich lebendige Berührung erzeugt. Hieran schließt sich die schwierige vielventilirte Frage über das Verhältniß

der Mission zur Colonie? D. E. entscheidet sich dahin, daß von einem religiösen Mittelpunkt ein neuer Bildungskreis in culturlosen Völkern ausgehen müsse. Der Zusammenhang von Christenthum und Civilisation, Cultus und Cultur ist kein zufälliger. Aber die Mission, wie sie in ein Volk hineintritt, muß den Stamm bilden, woran sich jede weitere Entfaltung der Christenheit in dem Volke anschließt. Ueberall aber hat die Mission dem Worte des Herrn Matth. 28, 19 folgend mehrere Stufen zu durchlaufen, welche in der Lehre von der Sendung, von der Verkündigung und der Taufe, sowie von der Erhaltung und Gestaltung des kirchlichen Lebens eingehend geschildert werden. Ueberall wird das Recht der organisirten Kirche und das Recht des freien Geistestriebes in der Mission sorgfältig abgewogen, sowohl einmal bei der Frage, wer senden als wer gesendet werden soll und wohin? Dann bei der Verkündigung in der Frage: ob das einfache christliche Kerngma oder ob auch das kirchliche Dogma überliefert werden soll, wie es in der heimischen Kirche der Missionare lebt, die überall als eine wenn auch noch so kleine Gemeinde auftreten soll, zu der die Befehrten hinzugethan werden, die aber auch dem wahren Geist des zu befehrenden Volkes Raum schaffen und ihn entbinden soll. Durch alle Mannigfaltigkeit des Verfahrens je nach der Verschiedenheit der Verhältnisse muß aber doch Ein Gesetz durchschlagen: die Verkündigung der Sendlinge durch Erzählung, Predigt, Lehre muß durch Glauben zur Taufe führen; die Getauften müssen durch Zucht des Willens und Belehrung weiter gefördert werden, bis sie einerseits als selbstbewußte neue Persönlichkeiten im heiligen Abendmahl mit Christo in eine neu geknüpft Gemeinschaft treten, andererseits als wirkendes ergänzendes Glied in die Gemeinschaft des Glaubens eingefügt werden können. Daran schließt sich ein Drittes, die Gestaltung der Gemeinden zu einem christlichen Volk. Diese Stufe wird charakterisirt durch den Besitz der heiligen Schrift in der eigenen Volkssprache, durch Einführung der Kindertaufe und durch feste kirchliche Ordnungen. Die Stufen in der Lehre sind: Kerngma der Geschichte, Katechismus, Auslegung der heiligen Schrift, im Cultus: die Bildung eines heiligen Jahres durch die Festzeiten Weihnachten, Ostern, Pfingsten; in der Verfassung und Ordnung der Kirche zuerst der Missionar, der Alles in Allem ist, der dann Jünger als Katecheten um sich sammelt, worauf sich der Diaconus, der Presbyter, endlich der Episcopus herausbildet. Und diese allmählig hervordachsenden Glieder machen nun den Leib der Kirche aus. Das Ziel der Mission ist damit innerlich wie äußerlich erreicht.

Die Absicht, seine praktische Theologie zu vollenden, erfuhr eine Unterbrechung durch die schon erwähnten praktischen Aufgaben und Kämpfe. Er war, wie oben bemerkt, im Jahr 1861 in die hannöversche Katechismuscommission berufen. Daß die Commission die Empfänglichkeit und das Bedürfniß des hannöverschen Volkes nicht richtig geschätzt hatte, ergab sich nur zu deutlich aus dem sogenannten Katechismussturm, der alle Ufer kirchlicher Lehrordnung zu durchbrechen drohte und schließlich nur durch die erneute Aussicht auf eine Kirchenverfassung mühsam beschwichtigt wurde. Auch an diesen Arbeiten, die endlich zu einem Ziele führten, hatte er sich in solchem Maße zu betheiligen, daß die Wiederaufnahme der Ausarbeitung der praktischen Theologie für die Dauer unterblieb, wenn er auch an Vorarbeiten dafür seit 1861 es nicht fehlen ließ. Die schmerzlichen Erfahrungen des Katechismusstreites thaten vor seinen Augen die große Kluft auf, welche die christliche Anschauung von der öffentlichen Tagesmeinung trennte. Um nun den Boden für die Idee der Kirche, wie er sie in sich trug, in weiteren Kreisen zu bereiten, erkannte er es für nothwendig vor Allem an der Ueberbrückung jener Kluft zu arbeiten. Dahin zog ihn auch seine eigenthümliche Begabung und der ihn auszeichnende Blick in die Zusammengehörigkeit der Welt der ersten und zweiten Schöpfung. Dieser Ueberbrückung nun sollte sein letztes größeres Werk: *Christenthum und moderne Weltanschauung* dienen, in welchem er die Entstehung des Gegensatzes zwischen Beiden und die Versuche seines Ausgleichs darzustellen suchte. Er schildert zuerst die Urheber der modernen Weltanschauung Klopstock, Winkelmann, Lessing, Herder, Goethe, Schiller, Kant, Fichte, Schelling, Hegel. Das Charakteristische dieser Weltanschauung liegt ihm in Etwas, was die früheren Epochen in der Geschichte des Christenthums zu sehr hatten zurücktreten lassen, wovon die Folge schädliche Einseitigkeiten, ja Verirrungen waren. Dieses Charakteristische ist ihm die Humanität, die keineswegs in Gegensatz zur Divinität stehen muß, im Gegentheil erst in Einheit mit dieser die eigene herrliche Gestalt erreicht, zu der sie bestimmt ist, wie auch umgekehrt das Christenthum durch seine Grundthatfache, die Einigung des Göttlichen und Menschlichen, zuerst in Christo, hernach in seiner Gemeinde, ein Gleichgewicht beider Seiten, allerdings auf dem schöpferischen Grunde des göttlichen Lebens, verlangt. In den genannten Heroen der neueren Literatur sieht Ehrenfeuchter bewußte und unbewußte Einflüsse des Christenthums, Ahnungen und Vorspiele jener Einigung, denen er geistvoll und mit dem Spürsinn der Liebe

nachgeht, um den innersten edeln Kern ihres Strebens herauszustellen. Dagegen sieht er in einer großen Reihe Anderer auch den Gegensatz gegen das Christenthum sich darstellen und er verfolgt diese Richtung nach einem Rückblick auf die vorreformatorische Zeit, von den deistischen Skeptikern an durch Hume und Spinoza, Voltaire und Rousseau, Reimarus und Strauß bis zu Ludwig Feuerbach, an welchem sich wie ein Schicksal das Gesetz offenbart, daß nach dem Verlust eines lebendigen sich offenbarenden Gottes auch die höchsten Güter der Menschheit unsicher oder verloren werden. In einem dritten Abschnitt schildert er den Entwicklungsgang der Theologie seit der Reformation und zeigt, wie die unvollkommenen Gestalten der Theologie in formeller und inhaltlicher Beziehung und der Gegensatz gegen das Christenthum einander hervorriefen. Nicht minder aber weist er namentlich in der Theologie der Gegenwart einen Fortschritt nach, welcher der Einigung von Humanität und Christenthum vorarbeitet. An Rothe, in welchem er das kritische, biblische und philosophische Element organisch sich verbinden und durchdringen sieht, rühmt er als wahren und bleibenden Gewinn, daß er wie kein Anderer bis jetzt die Idee des Reiches Gottes in die Mitte stelle und sie im tiefsten umfassendsten Sinn entwickle. In dieser Idee sieht Ehrenfeuchter den wahren Schlüssel zur richtigen Erkenntniß des Verhältnisses zwischen Cultur und Kirche. Das Christenthum ist mehr als nur Religion, indem es auch Kunst und Wissenschaft, bürgerliches und staatliches Leben umschließt. Durch die Idee des Reiches Gottes gehe Rothe darauf aus, über der Sphäre der Kirche zu einem freieren Orte mit weiterer Aussicht zu gelangen. Er weist aber auch nach, daß diese Idee ihm kein Recht gebe, der Kirche Anspruch auf eigene Existenz zu bestreiten; vielmehr führe ihn die Meinung, daß die Kirche die Bestimmung habe, in dem Staat als dem vollen Ausdruck der Sittlichkeit aufzugehen, in Widersprüche mit sich selbst. Diese Idee eines göttlichen Reiches bezeichnet Ehrenfeuchter als das letzte Geheimniß der Weltgeschichte selbst; sie ist wenn auch unbewußt das Treibende in ihr. Die großen Weltreiche des Alterthums sind davon nur das Zerrbild. Das Streben des Mittelalters ist, bald mehr in geistlicher, bald mehr in weltlicher Gestalt nichts Anderes, als die Völker der Welt unter dem Zeichen des Kreuzes zu einem Ganzen zu vereinigen. In den Wiedertäufern der Reformationszeit und in den Kommunisten unserer Tage gährt in verschiedenen Mißbildungen dasselbe Verlangen, einen Himmel auf Erden zu sehen, das Reich

Gottes zu verwirklichen. — „Andererseits die Reformation selbst trug kein herrlicheres Ideal in sich, als einen christlichen Adel, ein christliches Bürgerthum, ein christliches freies Landvolk zu schaffen, alle diese Stände als Glieder eines Leibes zu verbinden, dessen schlagendes Herz Erkenntniß und Anbetung Gottes, dessen leuchtende Augen Kunst und Wissenschaft seien.“ Die Zeit seit der Reformation hat auch auf dem praktischen Boden durch erleuchtete Staatsmänner und den Gang der Ereignisse schon bemerkenswerthe Schritte in dieser Richtung vollzogen; man denke z. B. an das Völkerrecht, das die getrennten christlichen Nationen auch wieder als Eine Familie zu betrachten anfängt. — Noch mehr aber ist im Reich des Gedankens und der Ideale bildenden Vernunft nicht zu verkennen, wie die Idee eines göttlichen Reiches von frühe auf eine wachsende Bedeutung in der Menschheit erhielt. Sie beschäftigt schon einen Pythagoras und Platon, den Cicero in dem Traum des Scipio und den M. Aurel, einen Augustin wie Dante; nach der Reformation immer Mehrere. In der neueren Zeit tritt diese Idee in immer helleres Licht. Sie enthüllt sich immer reiner und kräftiger einmal in den Heroen unserer Literatur, einem Winckelmann, Lessing, Herder, Goethe, Schiller, die keineswegs im Gegensatz zum Christenthum, einem die ganze Menschheit umschließenden Universalismus so huldigen wollen, daß sie ein allgemeines Reich der Wahrheit und Schönheit, der Liebe und Freiheit, der Vernunft und Sittlichkeit im Geiste erblicken. Aber noch bestimmter und reiner tritt das in einer ganzen Reihe von Theologen hervor, wenn auch zunächst vielfach in einer phantastischen oder theosophischen Gestalt. So in Joh. Val. Andrea, in J. A. Bengel und Oetinger, Hahn, Fricker u. s. w. bis zu Tob. Beck und Hofmann. An Rothe aber ist dieses das Große, daß er diese Idee des göttlichen Reiches zur Leuchte der Theologie werden läßt, zur Seele seiner theologischen Ethik, die Theosophie zur Theologie abklärt, ferner aber diese dadurch vertieft und erweitert, daß er die Philosophie als das Medium gebraucht, „wodurch sich Theosophie in Theologie verwandelt. Dadurch hat er die Theologie dem allgemeinen Zusammenhang aller Wissenschaften zurückgegeben.“ Demgemäß sieht Ehrenfeuchter (der übrigens daneben seine gewichtigen Bedenken gegen Roth's Lehre vom Geist, von der Sünde, von Staat und Kirche scharf hervorhebt) in der Idee des Reiches Gottes, wenn sie mit wissenschaftlichem, offenem Sinn behandelt wird, den Mittelbegriff, der wenn treu benützt, Frieden in die tiefsten Gegensätze der Zeit hineinzutragen

und innerhalb des Christenthums der Cultur oder Humanität ihr Recht zu sichern geeignet ist. Ist es, sagt er, ein allgemeines Gesetz der Wissenschaften, daß streitende Richtungen ihren Kampf nicht durch den Sieg der einen über die anderen entscheiden, daß es viel mehr ein Höheres geben müsse, worin sie (hier: Kirche und Cultur oder Humanität) sich begegnen und versöhnen: die Idee des Reiches Gottes ist dieses Höhere, das sich nicht bloß über die Gegensätze in der Theologie selbst, sondern auch über die Differenz zwischen Theologie und Philosophie erhebt und langgetrennte Glieder, die um so heftiger wider einander eiferten, je mehr sie zu einander gehörten, in dauerndem Frieden vereint.

Ich habe absichtlich von den genannten zwei Hauptwerken Ehrenfeuchters ausführliche Proben mitgetheilt, um einen Eindruck von dem Geiste seiner Theologie zu geben und zum Studium dieser geistreichen, gewichtige Gedanken und zum Theil eindringendes Verständniß der Geschichte enthaltenden Arbeiten einzuladen. Dem werde nur noch ein Wort beigefügt, das seine Stellung zum System der Theologie überhaupt deutlich machen kann. Ich entnehme es seiner Abhandlung über theologische Principienlehre (Jahrb. f. D. Theol. 1856). Es liegt ihm Alles daran, daß die Theologie ihre Selbstständigkeit behaupte und weder nur von der historischen, noch von der philosophischen Wissenschaft ihre Principien entlehne. Zu dem Ende habe die Theologie in der Religion d. h. dem Glauben als realer Berührung Gottes und des Menschen, wodurch dieser erst vernünftige Seel wird, ihren Standort zu nehmen, jedoch nicht, wie die Philosophie, das subjective Selbstbewußtsein zu betrachten, um von da aus auf Gott zu kommen, sondern in dem Gottesbewußtsein stehend hat die Theologie ihre Erkenntnistheorie zu formiren, d. h. zu zeigen: einmal, wie Gott sich von sich als offenbarender oder als Logos unterscheiden muß, damit er eine wahre Erkenntniß mittheilen könne, sodann nicht minder, wie der Mensch gottebenbildlich sein und immer mehr werden muß, um die objective göttliche Wahrheit zu erkennen. Diese Erkenntnistheorie, die also nicht bloß formeller Art, wie die gewöhnliche Logik ist, sondern theologische Principienlehre — Logologie — bezeichnet er als die Fundamentaltheologie. Sie führt zu den letzten Gründen alles Erkennens zurück und lehrt, wie der Logos das gemeinsame Realprincip des allgemein menschlichen wie des theologischen Wissens sei. An ihm hat die christliche Theologie also die Gewähr ihrer Selbstständigkeit, aber auch zugleich die Gewähr ihrer

Harmonie mit der Vernunft überhaupt. Neben dieser theologischen Fundamental- oder Principienlehre will dann Ehrenfeuchter der Dogmatik, die von ihr durch die biblische Theologie getrennt sein soll, ähnlich wie Rothe die Stellung anweisen, das Dogma der Kirche zu beweisen durch die heilige Schrift und das christliche Bewußtsein. Möge dieser Schilderung seiner Stellung in der Theologie nun noch einiges mehr rein Persönliche folgen.

Ehrenfeuchter war eine durchaus harmonisch angelegte Natur, daher auch Liebhaber und ausgezeichnete Kenner der Musik, die er auch selbst ausübte, ein warmer Freund der Kunst überhaupt vornemlich der kirchlichen Musik und der heiligen Kunst. Immer wieder las er die klassischen Dichterwerke und war besonders mit Goethe innig vertraut. Für alle seine Produktionen, seine Predigten, Vorlesungen, Schriftwerke war es ihm Bedürfniß, auch eine schöne, künstlerische Form zu suchen, womit zusammenhängen dürfte, daß seine wissenschaftlichen Compositionen, wie groß auch in der Conception und wie lebensvoll und reich in der Ausführung doch mehr Rundung und freien Fluß als scharf geschulte Begriffe zeigen.

Diese harmonische Geistes- und Gemüthsart, in die seine Gattin mit liebendem, förderndem Verständniß einging, ließ ihn viel Liebe und Freundschaft finden, wodurch von früh an sein Leben verschönt und bereichert wurde, machte aber auch ihn selbst zu einem treuen, in der Kunst der Freundschaft geübten Freunde. Es mögen unter seinen Freunden nur erwähnt werden: Umbreit, Ullmann, Rothe, Prälat Holzmann; in Göttingen: Generalsuperintendent Dr. Hildebrand, Baum, die Professoren Duncker, Wappäus, Bertheau, H. Ritter, Emil und Karl Fr. Herrmann, Wagner, Moller, Wagenmann, Köstlin der kürzlich vorangegangene Botaniker Braun, dem er sein letztes Buch widmete u. A. Besonders aber ist unter diesen der herrliche Pfarrer Dr. theol. Fink in Illenau zu nennen, der Bruder seiner Angelika, durch die Bande innigster Geistesgemeinschaft und verwandter Denkweise ihm verbunden, dem er 1866 ein Denkmal der Liebe gesetzt hat.

Aus dieser seiner Geistesart, wie aus den mitgetheilten Proben seiner theologischen Denkweise ergiebt sich, daß er zu den Männern des friedlichen und positiven, allen Extremen abgeneigten Bauens und Entwickelns aus dem evangelischen Grunde gehörte. Es war ihm unverständlich, daß Wissenschaft und Kirche, Theorie und Praxis, Kirchenregiment und akademische Berufsstellung einander feindlich sein

sollen. Ihm gingen ihre verschiedenen Interessen in einer höheren Einheit zusammen, was freilich nur durch die Vereinigung seiner tiefen Frömmigkeit, die das Centrum seines Lebens bildete, mit gründlicher universeller Bildung möglich war, in der Christenthum und Humanität sich zu herrlichem Bunde vereinigten. Aber obwohl allen schärferen Conflicten abgeneigt und vorsichtig ausweichend, obwohl stets bemüht, die bestehenden Gegensätze, wo er sich auf sie einlassen mußte, über sich selbst hinaus und auf reinere Höhen zu erheben, ist doch auch er von Angriffen und Verdächtigungen nicht unberührt geblieben, die von den beiden Extremen, von der Intoleranz und Engherzigkeit auf der rechten und der linken Seite aus gingen. Obwohl er an hannöverschen Pastoralconferenzen, an den Werken der äußeren und der inneren Mission wie an dem Gustav-Albolf-Verein sich lebhaft betheiligte, also auch seine Richtung und sein Streben in der ganzen hannöverschen Kirche wohl bekannt sein mußte, obwohl ferner seine aus der Heimath mitgebrachte Unionsgesinnung ihn nicht hinderte, in seiner Theologie den lutherischen Typus zu bevorzugen, mußte er doch mit seinen Kollegen Angriffe von einer sich für rechtgläubig haltenden Partei in der hannöverschen Kirche vom Jahre 1853 an erleiden. Er betheiligte sich an dem Kampf zwischen der angegriffenen theologischen Fakultät zu Göttingen und jener Partei, theils durch Mitberathung und Mitunterzeichnung der Denkschrift der Fakultät, welche die evangelische Lehrfreiheit vertrat, theils, nachdem die Angriffe zwar erfolglos geblieben waren, aber doch eine theilweise Verstimmung zurückgelassen hatten, durch Abfassung der „Erklärung der theologischen Fakultät in Göttingen in Veranlassung ihrer Denkschrift über die gegenwärtige Krisis des kirchlichen Lebens 1854.“ In dieser vom Geiste des Friedens durchzogenen Schrift hat Ehrenfeuchter nicht blos die Stellung der theologischen Fakultät im Organismus der Universität und der Kirche gezeichnet, sondern in lehrreicher ja muster-gültiger Weise, aus Anlaß des Thema's „Fakultät und Bekenntniß der Kirche“ die schwierige Frage der Lehrdisciplin und Lehrordnung besprochen. So lebhaft er sich für die Ausgestaltung des kirchlichen Lebens nach allen Seiten interessirte, so weit war er davon entfernt das Recht der wahren wissenschaftlichen Freiheit in der Kirche schmälern lassen zu wollen, der dasselbe Wort von dem steten W e r d e n als der Probe des wahren Seins gilt, das Luther dem einzelnen Christen zuruft. Nicht minder aber hatte er auch aus Anlaß des Katechismuseutwurfes von entgegengesetzter Seite Anfechtungen zu erleiden, über welche oben

schon geredet ist. Es ist mir, wie schon von anderer Seite ausgesprochen ist, sicher, daß sein Antheil an diesem Werke von den Gegnern überhäuft worden ist. Er hätte, wie die theologische Facultät, die Zugrundlegung des Gesenius'schen Katechismus lieber gesehen, als die des Walther'schen, wenn er auch das Gute an dem letzteren nicht verkannte, und willigte in die allgemeine Einführung von diesem nur in der Voraussetzung ein, die in der Katechismus-Commission scheint geherrscht zu haben, daß derselbe auch tiefe Wurzel in der Gemeinde habe, und daß diese zum Gebranche des neuen Buches ihre freie Zustimmung geben werde. Von einem Aufdringen eines als fremdartig vom Volke empfundenen Katechismus würde er jedenfalls entschieden abgerathen haben. Als dann sich, aus Anlaß der zum Theil von ganz anderen als kirchlichen Motiven ausgegangenen Agitation, offenbarte, wie wenig der neue, in wenig geschickter Weise octroyirte Entwurf im Stande sei, sich die Liebe und das Vertrauen des hannöverschen Volkes zu erwerben, da rieth er selbst die Beseitigung desselben an. Das geschah freilich nicht ohne tiefen Schmerz über die Kluft zwischen dem evangelischen Volk und den geistlichen Leitern des Volkes, über die Bethörung und Entfremdung der Massen von dem evangelischen Glaubensinhalt, der, wenn auch in archaischer Form, doch in jenem Katechismus enthalten war. Befriedigenderen Verlauf nahm das letzte große öffentliche Werk an dem er sich noch betheiligte, die Umgestaltung der hannöverschen Kirchenverfassung v. J. 1863 an. Hier gelang es seiner Einsicht und seinem versöhnenden, friedfertigen Wesen Hand in Hand mit Dr. Herrmann, dem späteren Präsidenten des evangelischen Oberkirchenraths in Berlin u. A. die Gegensätze in der Synode zu mildern und eine erfreuliche Uebereinstimmung der großen Mehrzahl zu erzielen.

Es mag besonders den gemüthlichen Aufregungen jener Kämpfe und den geistigen Anstrengungen von 1861 an zuzuschreiben sein, daß ein altes Nerven- und Augenleiden, für das ihm im Anfang der fünfziger Jahre ein von der hannöverschen Regierung mit wohlwollender Munificenz gewährter, in der Schweiz verlebter Urlaub mehrjährige Erleichterung gebracht hatte, vor zwei bis drei Jahren wieder verstärkt hervortrat und wenn auch langsam doch unaufhaltsam fortschritt. Zwischen den Augen bildete sich eine Geschwulst, welche verdunkelnd auf die Augennerven drückte, später aber sich mehr von den Augen weg unter das Gehirn zog und neben unsäglichem Schmerzen hemmend auf seine geistige Thätigkeit wirkte. Mit

Tapferkeit und Geduld widerstand er dem Uebel und setzte mit Aufbietung aller Kraft seine amtliche Thätigkeit fort, bis er vor einigen Jahren sich zu völliger Zurückziehung von den Berufsgeschäften genöthigt sah. Nach einem Leben voll von Arbeit und Leiden, aber auch voll reichen Segens ist er sanft und still entschlafen, betrauert von der großen Zahl seiner Schüler und Freunde, von der hannöverschen Kirche, der er über dreißig Jahre so treu und hingebend die Schätze seines Geistes und Gemüthes erschlossen hatte. Männer seiner Art wirken als das klare und reine Gewissen in Theologie und Kirche. Möge das Bild des Verklärten noch lange als ein solches unter uns fortleben!

Ein Lebensbild unseres seitdem gleichfalls entschlafenen Freundes und Collegen Dr. Fanderer in Tübingen folgt im nächsten Hefte dieser Jahrbücher.

D. Red.

Anzeige neuer Schriften.

Biblische Theologie.

The Levitical Priests, a contribution to the Criticism of the Pentateuch, by Samuel Ives Curtiss, Jr., Dr. phil. With a preface by Professor Franz Delitzsch, DD. Edinburgh and Leipzig 1877. 8°. XXXII u. 254 SS.

Der uns persönlich bekannte Verf., ein junger Amerikaner, welcher seit mehreren Jahren in Leipzig seinen Studien obliegt und sich literarisch durch eine Dissertation über the name Machabee 8° Leipzig 1876 und durch eine englische Uebersetzung der Bickell'schen Outlines of Hebrew Grammar 8° Leipzig 1877 bekannt gemacht hat, tritt in dieser seiner jüngsten und ausführlichsten Schrift als Kämpfer auf gegen einen Lieblingsatz der neuesten Pentateuchkritik, welche von Holland aus auch in England und Schottland sich viele Anhänger erworben hat, wie sie in Deutschland zumal unter den jüngeren Gelehrten sich ausbreitet. Nach der von Prof. Graf in Meissen vor 10—12 Jahren aufgestellten, von Kuenen, Colenso, Kayser u. A. angenommenen und weiter ausgebildeten Theorie soll das Priesterthum ursprünglich dem ganzen Stamm Levi gemeinsam gewesen sein; von einem ausschließlichen Priesterrecht der Aaroniden und von der ganzen hierarchischen Gliederung in Hohenpriester, Priester und Leviten, wie sie in den mittleren Büchern des Pentateuch befohlen werde, wisse weder die Geschichte noch das Deuteronomium etwas, vielmehr sei solche nach dem Vorgange Ezechiel's (44, 9 ff.), der die Leviten unter die Priester degradirt und das Priesterrecht auf das Haus Sadoq eingeschränkt wissen wolle, erst in der Restauration nach dem Exil eingeführt worden, und sei also auch, so wird daraus geschlossen, die sogenannte priesterliche Gesetzgebung der mittleren Pentateuchbücher erst nach dem Exil verfaßt. Man kann den Obersatz ganz oder annähernd zugeben, und wäre darum doch nicht genöthigt die Folgerung daraus anzunehmen, da ja sehr gut denkbar ist, daß in diesem wie in vielen andern Fällen gesetzliche Forderungen lange vorher vorhanden waren und geltend gemacht wurden, ehe ihre strenge Durchführung in praxi wirklich gelang. Allein Herr Curtiss bestrittet auch den Obersatz selbst und zwar in seinem ganzen Umfang. Er sucht 1) S. 1—67 durch ausführliche Erörterung der Aussagen in Deut. 10, 8. 18, 1—8 u. 33, 8—11 zu beweisen, daß bezüglich der priesterlichen Dinge (der Funktionen und des Einkommens der Priester) im Deut. überhaupt weder vollständige noch genau präcisirte

gesetzliche Bestimmungen enthalten seien, sondern mehr nur kurze und populär gehaltene Auspielungen auf anderweitig schon geregelte Verhältnisse, daß es nur unbestimmte allgemeine Sprechweise sei, wenn hier oder Jos. 13, 14. 18, 7 ähnlich wie 1 Sam. 2, 27 f., Mal. 2, 4 Levi und Leviten genannt werden, wo der Verf. eigentlich nur einen Theil des Stammes, die Priester, meine, und daß ein eigentlicher Widerspruch des Deut. gegen die mittleren Bücher überhaupt nicht vorliege, selbst nicht in den Zehnt- und Erstgeburtsgesetzen. 2) Weiter macht er S. 79—100 geltend, daß was in der Geschichte von Josua bis zum Ende der Königszeit gegen das Priesterthum der Aaroniden zu sprechen scheine, sich aus der zeitweisen Verwirrung der Verhältnisse und dem Abfall vom Gesetze binlänglich erkläre, daß die Geschichtsbücher wenig Veranlassung hatten von diesen Dingen viel und in den genauen gesetzlichen Ausdrücken zu reden, daß aber das Vorhandensein von Hohepriestern aus den Angaben über Eleazar, Pinehas, Eli, Achimelech, Ebiathar, Zadok, Sojada, Uria, Hilfia, Seraja (wie ähnlich für den Deuteronomiker aus Deut. 10, 6) vollkommen feststehe, und im Königsbuch, das sonst immer bloß von den Priestern rede, doch in der einzigen Stelle, wo überhaupt Leviten vorkommen, (1 Kön. 8, 4) diese von den Priestern unterschieden werden. 3) In Beziehung auf die Propheten legt er S. 121—137 und 68—78 ganz richtig dar, daß von einem Antagonismus der Propheten gegen das Priesterthum als solches (wie ihn Ruinen, Duhm u. A. behaupten wollen) überhaupt keine Rede sein könne, ebenso wenig von einer Abfassung des Abschnitts Lev. 18—26 durch Ezechiel, welcher allerdings aus diesem Abschnitt des Pent. besonders viel aufgenommen habe, aber auch aus dem übrigen Pentateuch, und im Uebrigen einen sehr verschiedenen Styl und verderbtere Sprache handhabe, wie denn auch seine Abweichungen von den Gesetzen der mittleren Pentateuchbücher nicht darauf beruhen, daß er sie nicht kannte, sondern darauf, daß er als prophetisch inspirirter Mann nach der Zerstörung des alten Staats eine neue ideale Staatsordnung entwarf. Sehr treffend bemerkt er 4) S. 138 ff. und 100—120, daß gerade der Prophet, welcher die nach der Behauptung der Gegner zwischen 458 u. 444 v. Ch. vollzogene Abfassung des Priestergesetzes und die Endredaktion des Pent. schon hinter sich hatte, nämlich Maleachi, weder von den Priestern als Aaron-söhnen, noch von der strengen Scheidung der Priester und Leviten etwas andeute, sondern Mal. 2, 4—8 von Levi als Inhaber des Priesterthums spreche, ganz in der Weise des Deut. (an welches Dt. 4, 10 er sich auch Mal. 3, 22 anschliesse), und daß ebenso der noch spätere Chroniker, der doch nach der Annahme der Gegner die alte Geschichte nach seinen Vorstellungen zurecht gemacht habe, den Hohepriester nicht stärker hervortreten lasse, als dies in den älteren Geschichtsbüchern geschehe, und trotzdem, daß er meist zwischen Priestern und Leviten sehr bestimmt scheide, doch auch wieder ganz in deuteronomischer Weise von הַלֵוִיִּם rede (2 Chr. 5, 5. 23, 18. 30, 27), zum deutlichen Zeichen, daß er in dieser Redeweise keinen Widerspruch gegen das ausschließliche Priesterrecht der Aaroniden gefunden habe. Gerade diese unter Nr. 4 genannten Ausführungen sind ganz beachtenswerth, und wir bemerken dazu, daß sich hier nur dasselbe wiederholt, was sich auch sonst nachweisen läßt (z. B. in der Passafest), daß sich die nachexilische Zeit oft gerade nicht (wie man nach der Theorie der Gegner erwarten sollte) an die sogenannte priesterliche, sondern an die deuteronomische Gesetzgebung anschliesst. Auch ist es ganz gut, daß Herr Curtiß S. 153—162 nach

Delišsch's Vorgang noch einmal des Näheren nachweist, daß die jüdisch-christliche Tradition über Esra, auf welche sich die Gegner berufen, von einer Abfassung der mittleren Bücher des Pent. oder des ganzen Pent. durch ihn nichts wisse. Weniger vermögen wir seinen unter Nr. 1—3 erwähnten Ausführungen zuzustimmen. Obwohl wir ihm in der Abweisung des gegnerischen Satzes, daß das Deut. keinen Unterschied von Priestern und Leviten kenne und die Erhebung der Aaroniden über die Leviten erst nach dem Exil sich vollzogen habe, Recht geben, obwohl wir auch bereitwillig anerkennen, daß er in seinem Buch gegen die modernen Kritiker manche ganz richtige Gesichtspunkte hervorgehoben und auch im einzelnen manche zutreffende Observationen gemacht habe (3. B. S. 31 über das im Deut. Jos., Sam. je nur einmal vorkommende Wort כֹּהֵן, welches obwohl es im Ex. Lev. Num. 60 mal gebraucht ist, doch in der Chronik gänzlich fehlt, oder S. 62 über die Leviten als Lehrer des Volks nach Deut. Chron. Neh.), so müssen wir doch bemerken, daß er zu vielerlei Probleme angefaßt und darum blos gestreift, statt eingehend erörtert hat, und dann daß so leichten Kaufs, wie er glaubt, über die geschichtlichen Schwierigkeiten nicht wegzukommen ist. Der Herr Verf. huldigt nämlich durchaus den traditionellen Ansichten über den Ursprung der hl. Bücher: der ganze Pent. ist nach ihm von Mose geschrieben, vom Deut. sucht er es S. 149—152 besonders zu beweisen, ebenso S. 182—189 die Jesaianische Abkunft von Jes. 40—66, setzt S. 138 das ganze Buch Sach. als Sacharjanisch voraus, entwickelt auch S. 168—174 bezüglich der Quellen des Chronikers und seiner Glaubwürdigkeit ganz die altorthodoxen Vorstellungen. Demgemäß schließt er sich bei Ausgleichung der Differenzen im Pent. mit Vorliebe an die Rabbinen an, indem er 3. B. S. 43 ff. כֹּהֵן in Deut. 18, 3 vom Privatschlachten deutet, unter כֹּהֵן 18, 6 den Priester und Leviten versteht, oder S. 51 ff. bezüglich der Zehnten und Erstgeburtten wieder ganz zu den rabbinisch-harmonistischen Künsten seine Zuflucht nimmt. Und so geht denn sein Hauptbestreben dahin, nachzuweisen, daß unter Voraussetzung der mosaischen Abfassung von Ex. Lev. u. Num. die Ausdrücke in dem ebenfalls mosaischen Deuteronomium sich so deuten lassen, daß sie keinen Widerspruch involviren. Dabei fragt er sich gar nicht einmal, warum denn nun Mose im Deut., wenn er von Priestern sprach, immer (mit Ausnahme einer Stelle) כֹּהֵן הַלֵּוִיִּם und nicht einfach כֹּהֵן oder כֹּהֲנֵי אֵלֹהִים sagte? warum er, wenn er einmal Deut. 18 1 ff. von dem Einkommen der Priester und Leviten noch einmal handeln wollte, er sich so vag und mißverständlich aussprechen mußte? Wie wenn unbestimmt und zweideutig zu reden zum Wesen eines populären Redners gehörte. Wir glauben nicht, daß der Verf. mit solchen Mitteln auf seine Gegner viel Eindruck machen wird. Nach unserer Ansicht bildet gerade die Nichtbetonung des ausschließlichen Priesterrechts der Aaroniden einen der vielen Differenzpunkte zwischen dem Deut. und den mittleren Büchern, und lassen sich auch die geschichtlichen Fälle priesterlicher Funktionen von Nichtaaroniden in keiner Weise blos aus dem Abfall vom anerkannten Gesetz erklären, war vielmehr wie über manche andere Rechte und Dogmen, so auch über dieses ein langer geschichtlicher Kampf, der aber nicht erst in nachexilischer Zeit ausgekämpft wurde, sondern schon früher zur Ruhe kam. Die genauere Forschung darüber setzt aber kritische Quellenscheidung sowohl im Herateuch als in den übrigen Büchern voraus, und auf diese hat sich der Verf., wie aus Vorstehendem ersichtlich, in keiner Weise eingelassen. Trotz dieses unseres

sachlichen Dissenses können wir nicht umhin, die Sorgfalt, welche der Verf. von seinem Standpunkt aus auf seine Auseinandersetzungen verwandt hat, die Kenntnisse namentlich auch in der rabbinischen Literatur, die er darin verwerthet, sowie die Wärme der Ueberzeugung, mit welcher er für die Aufrechterhaltung der Würde der Bibel und gegen die leidige, jetzt auch im A. T. sich wieder breit machende Tendenzkritik oder Geschichtskonstruktion eingetreten ist, rühmend anzuerkennen. — Das unanfechtbarste Verdienst seines Buches ist, daß er in einem langen Schlußabschnitt desselben S. 190—232 die Ergebnisse einer theils von ihm selbst, theils von anderen namhaften Gelehrten auf seine Bitte unternommenen diplomatischen Vergleichung der Lesarten der wichtigsten oder zugänglichen hebräischen Handschriften Europa's für diejenigen Stellen der Bibel, in denen das *דכהניכ הליריכ* vorkommt, niedergelegt, und zugleich über viele dieser Handschriften, ihr Alter und ihren Werth neue Angaben erhoben hat. In einigen dieser Stellen kommt nämlich die Lesart mit ׀ zwischen den beiden Wörtern zerstreut vor, und da an diesem ׀ für die Untersuchung der Frage, die er erörterte, viel hängt, so sah er sich veranlaßt, hier vor Allem den Thatbestand festzustellen. Das Resultat dieser mit großer Mühe und erheblichem Geldaufwand gemachten Erhebungen ist freilich scheinbar ein sehr unbedeutendes: mit Ausnahme von Jes. 66, 21 ist weitaus die überwiegende Mehrzahl der Zeugen für die mass. Lesart ohne ׀, und selbst in dieser einen ist kein entscheidender Grund, die massoretische Lesart zu verwerfen. Allein schon die Uebersicht über die Abweichungen von oft wichtigen Handschriften, zumal wo sie mit einigen der alten Versionen zusammentreffen, gibt allerlei zu denken, und mahnt uns auf ein solches ׀ oder sein Fehlen keine Häuser zu bauen. Für diese genau ausgeführte neue Collation bleibt dem Verf. der Dank der Gelehrten gesichert. Ausführliche Register sind dem Buche beigegeben. Der Druck ist correct und die Ausstattung splendid. — Aus dem vorgedruckten Vorwort von Prof. Franz Delitzsch zum Buch heben wir zustimmend den Satz aus, daß schon in sprachlicher Beziehung die nachexilische Abfassung der Priestergesetze undenkbar ist, sowie seinen beispieleweise an einigen Ausdrücken des Pent. geführten Nachweis dieses Satzes.

Berlin.

A. Dillmann.

Beiträge zur Charakteristik der Lehre vom Glauben im Islām, von
 Rudolf Krehl, Leipzig, Al. Engelmann, 1877. 40. 47 SS.

Nur mit ein Paar Worten wollen wir die Theologen auf diese als Decanatsprogramm gedruckte Abhandlung des rühmlichst bekannten Orientalisten in Leipzig aufmerksam machen. Es wird darin über Begriff, Wesen, Entstehung, Ausprägung oder Bewährung, auch über die Beschränktheit und Mangelhaftigkeit des islamischen Glaubensbegriffs eine sachkundige ausführliche Darstellung aus den Quellen (nämlich Qur'an, Sunna und den wichtigsten Systematikern des Islām) gegeben. Je seltener es jetzt ist, daß Orientalisten sich mit theologischen Fragen abgeben, desto verdienstlicher erscheint diese Arbeit Krehl's. Sie wird manchem Theologen willkommen sein, der sich über die Behandlung dieses Begriffs in der muhammedanischen Theologie unterrichten will. Sie kann aber auch dazu dienen, Wesen und Vorzug des christlichen Glaubensbegriffs durch den Gegensatz des islamischen zu beleuchten.

Berlin.

A. Dillmann.

Palestine and Syria. Handbook for travellers, edited by K. Baedeker. Leipsic 1876.

Auf dieses Werk ist bereits am Schlusse der Anzeige des deutschen Originals (XXII, S. 151) hingewiesen worden. Es möge nun hier bekundet werden, daß der Verfasser die Uebersetzung seines Werkes mit Sorgfalt überwacht habe. Dem Abschnitt des einleitenden Theiles, dem über die Flora, ist durch Dr. K. D. Hooker, C. B., Direktor der Königl. Gärten in Kew eine gründliche Revision zu Theil geworden. Wichtige Beiträge zur Topographie hat der Lieut. G. M. Conder, R. E., von dem Palestine Exploration Fund, geliefert. Zu kleineren Berichtigungen (denn nur solcher hat es bedurft) hat der Verfasser von verschiedenen Seiten her Beihülfe erhalten. Eine wesentliche Bereicherung der englischen Ausgabe ist der neue Abschnitt über Nordsyrien, welcher für die zweite Auflage der deutschen Ausgabe, die wegen der Ungunst der Zeitverhältnisse zurückgestellt werden mußte, geschrieben worden ist. Dieser neue sehr wichtige Abschnitt enthält sechs Routen: 1) von Tripoli nach Ladikieh oder Latakia, dem alten Laodicea, mit drei Nebenrouten. 2) von Beirut nach Zefanderun oder Alexandrette. (Eine wichtige Nebenroute ist hier die nach Tarsus, Mersina und Adana. 3) von Zefanderun nach Aleppo. 4) von Damascus nach Aleppo mit vier Nebenrouten. 5) Aleppo mit drei Nebenrouten. 6) von Aleppo nach Zefanderun und Antiochia mit einer Nebenroute. Die Stadt Aleppo ist aufs Eingehendste behandelt. Die Geschichte dieser, von den Arabern Haleb genannten Stadt wird mit der Bemerkung eingeleitet, daß nach einer arabischen Tradition der Name Haleb daher rühre, daß Abraham, nachdem er hier seine Kühe gemolken, die Milch unter die Armen vertheilt habe, welche von da an anzurufen pflegten: „halab, halab“, d. h. „er hat gemolken, gemolken.“ Wie Aleppo so ist auch der Stadt Antiochia ein guter Plan beigegeben.

Aegypten. Handbuch für Reisende von K. Baedeker. Erster Theil: Unter-Aegypten bis zum Fayum und die Sinai-Halbinsel. Mit 16 Karten, 29 Plänen, 7 Ansichten und 76 Textvignetten. Leipzig, Baedeker. 1877. 8. XVI. u. 562 S.

Dieses Handbuch, dessen Beschreibung an dieser Stelle gestattet werden möge, steht dem über Palästina und Syrien in ebenbürtiger Weise zur Seite. Daß bei seiner Herstellung viele Fachmänner des ersten Ranges theilhaftig gewesen sind, hat seine wissenschaftliche Bedeutung nicht wenig erhöht; es erscheint aber darum andererseits nicht als das Werk eines Gusses, wie das an dem Handbuche über Palästina und Syrien zu rühmen ist, das aus der alleinigen Feder des Professors Dr. Socin geflossen ist. Wir finden in dem ersten, allgemeinen oder einleitenden Theile, der nicht weniger als 218 Seiten umfaßt, Abhandlungen der gediegensten Art von Dr. Schweinfurth in Kairo über die politische und physikalische Geographie von Aegypten, von Dr. von Heuglin über die Thierwelt, Prof. Dr. Zittel über die Wüste, Professor Dr. Ascherson über die Oasen, Professor Dr. Ebers über die Hieroglyphenschrift, die ägyptische Geschichte, die Götterlehre der alten Aegypter, Prof. Dr. Socin über die Glaubenslehre des Islam sowie über die Sitten und Gebräuche der Araber, auch über die arabische Sprache (mit besonderer Berücksichtigung des ägyptischen Dialekts), von dem Architekten Franz Bey in Kairo

über die Bauwerke der Araber, von einem Ungeannten über die ägyptische Kunstgeschichte.

Der zweite specielle Theil dieses Bandes enthält zehn Routen: 1) Alexandrien. 2) Von Alexandrien nach Kairo. 3) Kairo. 4) Umgebungen von Kairo. 5) Von Kairo nach Suës. 6) Suës, Ain Musa und das Rother Meer. 7) Von Suës nach Port Said, der maritime Kanal. 8) Die Städte des mittleren und nördlichen Delta. 9) Das Kayum (die in dem großen 100 bis 130 Meter über dem Meerespiegel sich erhebenden Plateau der libyschen Wüste liegende erste gewöhnlich noch zum Niltale gerechnete Dase, deren außerordentliche Fruchtbarkeit mit Recht berühmt ist, vom altägyptischen „Phiom“, d. i. Sumpf, Seeland). 10) Die Sinai-Halbinsel. Die Darstellung in diesem Theil beruht auf einem von Prof. Dr. Ebers zu diesem Zwecke ausgearbeiteten Manuscript. Der Herausgeber, der wiederholt selbst Aegypten bereist hat, wurde bei der Zurechtstellung dieses Theils unterstützt von den Herrn Geh. Rath Prof. Dr. Lepsius, welcher Berichtigungen und Zusätze zu den Sinai-Routen gegeben hat, von Prof. Dr. Riepert, Prof. Dr. Prym, Dr. med. Reil, der Beiträge zu den Routen Kairo und Umgebung geliefert hat, Pfarrer Lüttke, Prof. Dr. Dümichen, Prof. Dr. Nöldeke, Bibliothekar Dr. Guting, Prof. Dr. Kraas, Prof. Koch und vielen Andern.

Wie in dem Handbuche über Palästina Jerusalem den Mittelpunkt bildet, so in dem über Aegypten Kairo. Ueber diese Stadt und ihre Umgebungen erstrecken sich die Seiten 241–420. Was irgend wissenswerth ist, wird hier in eingehender Weise geboten. Der Plan von Kairo übertrifft alle bis daher dargelegenen Pläne an Genauigkeit und Schönheit. Eine mit besonderem Fleiße bearbeitete Route ist die letzte, die Sinai-Halbinsel von Seite 492–548. Die Frage „Ist der Serbäl¹⁾ der Sinai der Schrift?“ wird hier in klarster Weise erörtert. Der Eindruck, den der Serbäl als großer, einiger Berg, als würdiger Thron des Herrn zurückläßt, sagt der Verfasser, ist gewiß größer als derjenige, den man selbst von den großartigsten Stellen der immerhin gewaltigen Dschebel-Musa-Gruppe empfängt. Fragt man, wie denn aber der alte Ruhm einer Höhe, „der Berg des Herrn“ zu sein, fährt derselbe fort, auf einen andern übertragen werden konnte, so fällt die Antwort nicht schwer. Als die ersten Christen die Halbinsel besiedelten, fanden sie dort keine Erinnerung an den Exodus vor und benannten die Höhen und Tiefen nach ihrem Gutdünken mit alttestamentlichen Namen, ein Vorgang, den die Mönche im St. Katharinenkloster am Dschebel Musa bis zur Ungebühr wiederholten. Eine Gruppe von Anachoreten nannte den Serbäl, eine andere den südlicher gelegenen Bergriesen den „Horeb“. So lange der Ort Pharan mächtiger und ein Bischofsitz war, fanden seine Ansprüche die größere Anerkennung; nachdem er aber in Häresie verfallen war, wurde er von der orthodoxen Kirche aufgegeben und die Schaar der Eremiten von der Dschebel Musa-Gruppe ausdrücklich als Sinaiten, denen Justinian ein festes Kastell baute, anerkannt. Hierher zogen sich die von den immer häufiger werdenden Ueberfällen der Saracenen decimirten Anachoreten und Cönobiten vom Serbäl. Manchmal geht das Werk über ein Handbuch für Reisende ziemlich hinaus. So findet sich bei der Erwähnung der neuen vicekönigl. Bibliothek (Kutubchamh, von dem Chediue

¹⁾ D. h. Palmenhain des Baal, Serb-Baal.

Jemal am 24. März 1870 in dem linken Flügel des Cultusministeriums gegründet), deren Bibliothekar ein Deutscher Dr. Spitta ist, eine genaue Beschreibung einer ganzen Anzahl alter, wichtiger Koran-Manuscripte, die doch aber nur für Fachgelehrte Interesse haben dürfte.

Da die bisher erschienenen Baedekerschen Reisehandbücher über den Orient auch in Betreff biblischer Dinge wahrhaftige Fundgruben sind, dürfen dieselben auch besonders Bibelforschern empfohlen werden.

Beschreibung über Jerusalem und seine Umgebung, herausgegeben von
G. Gatt, Direktor von St. Pierre in Jerusalem. Waldsee,
Leutkirch, Roth. 1877. gr. 8. XII. 396 S.

Den Mittelpunkt dieser dankenswerthen Schrift bildet eine eingehende Beschreibung der Grabkirche, ihrer Rechtsverhältnisse und der darin üblichen Feierlichkeiten. Wir lesen hier: „Uebrigens schwätzt und plaudert Jedermann in der Kirche nach Belieben, namentlich dient der Raum östlich vom heiligen Grabe faulen Mönchen und müden Pilgern, besonders geschwägigen Frauen als Ruheplatz. Jeder benimmt sich, als ob die Kirche sein eigenes Haus wäre, darum ist es auch kein Wunder, wenn die Kinder dieselbe als Schauplatz benutzen. Auch die Bettler setzen sich darin fest, insofern sie nicht von den Griechen hinausgejagt werden. Viele Leute benutzen die Kirche nur als Durchgangsplatz und bezeugen den Sanctuarien, wenn sie vorbeigehen, kaum einige Verehrung. Die Portalwächter am Eingange sind allerdings Türken, aber man darf deswegen nicht erschrecken, es sind meistens anständige Leute, manche sprechen italienisch oder gar ein wenig deutsch; ihre größte Untugend ist das Komplimentiren mancher Besucher der Kirche in der Absicht ein Nachschick zu erhalten; sie rauchen manchmal und trinken Kaffee am Portal, griechische und armenische Mönche leisten ihnen nicht selten dabei Gesellschaft. Außerdem finden in der Kirche noch allerlei Vorkommnisse statt, von denen ich nicht sprechen mag. Wenn diese Stätte nicht an und für sich so heilig wäre, daß sie ihre Weihe nicht verlieren kann, so wäre es wohl der profanste Ort der Welt.“

In dem Abschnitt „Ausichten der Confessionen und Nationen“ wird über die Türken Klage erhoben in den Worten: „Uebrigens hat die türkische Regierung in neuester Zeit auch gelernt, die Katholiken zu verfolgen und geht dabei äußerst barbarisch vor, wie die Armenier (die mit Rom unirten) wohl es erfahren haben. Die Türkei will eben hinter Preußen nicht zurückbleiben.“

Auf Seite 388 wird der Franzose Ganneau als Auffinder des Mesa-Steines im Moabiter Lande genannt, während es ein Deutscher, F. A. Klein, ist.

Der Verfasser, früher Vicerector des österreichischen Pilgerhauses, nachher Procurator am Institut St. Peter in Jerusalem, war schon vor Erscheinen der vorliegenden Schrift in Folge gründlicher Artikel, die er in der cöllnischen Zeitschrift „das heilige Land“ veröffentlicht hat, theilhaft bekannt. Wir nennen hier die Artikel: „Bemerkungen über die Ortslage von Bethphage“ und „Bemerkungen bezüglich der Lage des Palastes der Könige von Juda in Jerusalem.“ (1873, 3 und 1875, 1).

Rotweil.

Ph. Wolff.

Aegypten, dargestellt in etwa 700 Bildern von unsern ersten Künstlern, beschrieben von Georg Ebers. Stuttgart, E. Hallbergers Verlag 1878.

Bei Gelegenheit vorstehender Anzeigen aus dem Gebiete der biblischen Geographie möge auch hingewiesen werden auf das unter vorstehendem Titel erscheinende Prachtwerk, bei dem wir nur wünschen möchten, daß uns in ähnlicher Weise später auch die übrigen Länder und Stätten der heiligen Schrift und der heiligen Geschichte mögen vor Augen gestellt werden, wie hier das Wunderland Aegypten. — „Woher kommt doch“ — sagt Georg Ebers im Vorwort — „die wunderbare Anziehungskraft, die dem Lande der Pharaonen eigen ist? Alle Welt, nicht bloß der gelehrte und gebildete Theil des Abendlandes kennt Aegypten und seine uralten Wahrzeichen. Ehe das Schulkind den Namen seines Landesfürsten erfährt, hat es von den Pharaonen erzählen hören; ehe es hört, welche Flüsse seine Heimath durchwogen, hört es vom Nilstrom, an dessen schiffreichem Ufer das Kind-Mose mit dem kleinen Moses von der freundlichen Prinzessin gefunden wurde und dem die fetten und mageren Kühe entstiegen. Wem wäre nicht frühe die Geschichte von dem tugendhaften und klugen Joseph bekannt geworden und ihr Schauplatz, das ehrwürdige Aegypten, in dem die fliehende Mutter Gottes mit dem Christkind Rettung fand vor den Verfolgern ic.?“ Aber nicht bloß in die Geschichte unserer Religion, die alt- und neutestamentliche, sondern auch in unsere Kultur, in deren älteste Anfänge wie in deren heutigen Bestand, ja in unser alltägliches Leben ragt die ägyptische Kunst und Wissenschaft gleichsam sichtbar und handgreiflich herein: Pyramiden, Labyrinth, Hieroglyphen ic. — das sind Worte und Begriffe, die wir dorthier empfangen haben; „das Papier, auf dem wir unsere Worte verzeichnen, verdankt seinen Namen jener ägyptischen Staude, und aus Biblos, was nur ein anderer Name für Papyrus, ward unser deutsches Wort Bibel wie das griechische Biblos und Biblion.“ — So ist es gewiß eine dankbare und dankenswerthe Aufgabe, Alles was schön und ehrwürdig, was eigenthümlich und malerisch wirksam erscheint im alten und neuen Aegypten, zusammenzuführen und darzustellen in Bild und Wort. Die Bilder sind entworfen von den ersten Künstlern und Kennern des Orients; ausgeführt mit jener vollendeten Technik, wozu es die vervielfältigende Kunst, insbesondere die des Holzschnittes, neuerdings gebracht hat; den Text zu den Bildern liefert ein deutscher Gelehrter, der das morgenländische Aegypten, das alte wie das neue, nicht bloß kennt sondern auch liebt wie kaum ein Anderer in der Gegenwart. Und so mag es auch solchen deutschen Theologen und Bibellehern, denen es bis jetzt nicht vergönnt war, an der Hand eines ägyptischen oder palästinensischen „Bäufers“ die Wunderländer und heiligen Stätten des Orients selbst zu schauen, als ein kleiner Ersatz, als dankenwerthes Mittel der Belehrung und Vervanschaulichung des Gelernten empfohlen sein.

Wagenmann.

Historische Theologie.

Der Ursprung des Mönchthums im nachkonstantinischen Zeitalter. Von Dr. Hermann Weingarten, ordentl. Professor der Kirchen-

geschichte an der Universität Breslau. Gotha, Friedrich Andreas Perthes 1877. gr. 8. VII. 65 S.

Der Verfasser begründet in dieser zuerst in der neuen von Brieger begründeten „Zeitschrift für Kirchengeschichte“ erschienenen Abhandlung eine Ansicht über den Ursprung des Mönchtums in der christlichen Kirche, welche er bereits in seiner verdienstlichen Ausgabe der Kothschen Vorlesungen über Kirchengeschichte (Band 2 S. 53) kurz angedeutet hatte. Nach ihm ist die herkömmliche Ansicht, daß Paulus von Theben der erste Eremit, der heilige Antonius der erste Stifter des Mönchtums, dieses selbst in der Verfolgungszeit der Kirche unter Decius und Diocletian entstanden und seinem Charakter nach eine friedliche Art der Selbstaufopferung an Stelle des Märtyrertums nach dem plötzlichen Stillstand der Verfolgungen gewesen, eine unhaltbare Ueberlieferung; in Wahrheit sei das Mönchsleben in der christlichen Kirche viel später, erst in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts aufgekomen und trage, zumal in seinen Anfängen, durchaus keinen christlichen Charakter an sich, sondern sei mit den vielen anderen Erscheinungen dieser Zeit, von denen dies gilt, ein Symptom von dem allmählich in das ursprüngliche Christenthum verderbend eingedrungenen Heidenthum, speciell eine Nachahmung des in Aegypten schon lange unter großer Verehrung bestehenden Serapisdienstes, daher auch sein Ideal, wie es uns in den Legenden von den ersten Eremiten entgegenetrete, kein anderes als das ächt orientalisch-heidnische der *ἀνάρθεια*. Basilus der Große, der philosophisch gebildete Regenerator des Mönchtums für die griechische Welt, habe einen mehr hellenischen Geist in dasselbe hineingebracht. Im Abendlande sei es ein segensreiches Element des Culturlebens erst durch Benedikt und die Benediktiner des beginnenden Mittelalters, zu einer religiösen Macht erst durch den heiligen Franciscus geworden. Zu diesen Resultaten gelange man, meint der Verfasser, wenn man die Regeln der allgemeinen und archäologischen Geschichtsforschung für alle Gebiete des antiken Cultur- und Religionslebens auch auf die christliche Kirchengeschichte anwende und die Ergebnisse der vergleichenden Religionsgeschichte für dieselbe fruchtbar mache. So werden denn zunächst die schriftlichen Documente, auf welche die herkömmliche Ansicht sich stützt, einer scharfen Kritik unterzogen. Des Hieronymus Vita Pauli Monachi, die schon von Zeitgenossen skeptisch betrachtet wurde, erweist sich durch ihren durchaus legendenhaften Charakter als eine Nachbildung der pikanten Romane der Kaiserzeit, die mit Unrecht dem Athanasius zugeschriebene Vita Antonii als ein Kunstpos, welches nicht den ursprünglichen sondern den idealen Charakter des Mönchtums, nicht die Geschichte sondern die Aufgabe desselben, nicht ägyptische sondern hellenische Gedanken gezeichnet hat und hat zeichnen wollen. Rufinus und Palladius, aus denen Sokrates und Sozomenos, die Fortsetzer des Eusebius, geschöpft haben, verdienen für das Meiste, was sie selbst gesehen haben wollen, nicht mehr Glauben als Gullivers Reisen in Liliput. Des Cassianus Collationes patrum endlich sind eine Tendenzschrift, in welcher des Verfassers eigene dogmatische Ansichten den alten Einsiedlern in den Mund gelegt werden. Dennoch sei auch in diesen ältesten Eremitenromanen so viel für die Grundstimmung des ägyptischen Mönchtums, für seine äußere Erscheinung und indirekt auch für seine Genesis Charakteristisches enthalten, daß der Versuch nicht hoffnungslos sei, diesen Spuren nachzugehen; denn gerade die Bilder der in ihren Bergzellen oder Felsengräbern oder in Pyramiden Menschen-

alter hindurch sich einschließenden Eremiten, jene reclusi oder *ἐρημιτικοί*, die nur „per fenestram se videndos praebebant“, oder durch die zu diesem Fenster ausgestreckte Hand die Kranken heilen und den Segen spenden, diese ältesten und eigenthümlichsten Formen der Askese weisen nur zu deutlich auf Analogien hin, die sich schon in der vorchristlichen Zeit Aegyptens zahlreich finden, und deren religiösen Charakter gerade die neueren ägyptologischen Forschungen dargethan haben. Zwar das Therapeutenthum, von dem wir durch Philo wissen, und aus welchem Mangold (*De monachatus originibus et causis*, Marb. 1852) das christliche Mönchthum abgeleitet, steht in seiner Zeit ganz isolirt da und verschwindet nach der Mitte des ersten Jahrhunderts. Aber mit dem Dienst des Serapis war ein vollständig organisirtes Mönchs- und Klosterwesen verbunden, das sich durch die Jahrhunderte verfolgen läßt, und dessen Kenntniß wir vor Allem den Arbeiten der französischen Akademiker Letronne und Brunet de Oresle verdanken. Dieses bietet in seinen in die Tempelzellen eingemauerten Eremiten die überraschendsten Analogien mit den ersten christlichen Einsiedlern, wie denn auch grade die Entstehungs- und Hauptgebiete des ägyptischen Mönchthums in unmittelbarer Nähe berühmter Serapistempel liegen und dieselben Namen wie in diesen in den alten Mönchsgeschichten uns begegnen. Das Motiv, diese heidnischen Cultusformen ins Christliche zu übertragen, sei hauptsächlich die große Verehrung gewesen, welche den Serapisdienern von ihren Volksgenossen gespendet und nun auch auf die christlichen Eremiten übertragen wurde; eine Verehrung, welche vor Allem den gedrückten Schichten der Bevölkerung schmeichelte, die zugleich vor dem Frohn- und Militärdienst in den Klöstern Zuflucht suchten. Allerdings haben „diese armseligen Fellahs“, wie die ersten Mönchsregeln (des Pachomius) beweisen, „alles äußere und innere Elend einer durch tausendjährigen Despotismus gedrückten, versumpften und verlogenen Bevölkerung mit in ihre ersten Monasterien hinüber genommen“. Daß aber diese Lebensweise sich so weit habe verbreiten und auch auf die reichsten Geister des Zeitalters eine so große Anziehungskraft ausüben und eine so große Verehrung habe erwerben können, dafür seien besonders zwei Momente maßgebend gewesen: 1) daß es innerhalb der Welt griechischer Bildung sich mit dem ethischen Grundzug aller idealistischen griechischen Philosophie verschmolz und eine neue Gestalt gewann; 2) daß eine christliche Romanliteratur entstand, die das Mönchthum gerade dadurch populär und heilig machte, daß sie alle Elemente altheidnischen Sagen- und Wunderglaubens in dasselbe hineintrug, und so die alten Mächte antiken religiösen Volkslebens in neuer Form fortwirken ließ“. In dieser letzteren Beziehung sei besonders das Buch „des virtuosen Kenners des späteren Hellenismus“, Erwin Rohde, der griechische Roman und seine Vorläufer, Leipzig 1876, instructiv.

Dies die Ausführungen des scharfsinnigen, geistvollen und interessanten Schriftstellers, von denen die Kritik der ältesten Mönchsliteratur und größtentheils gelungen und überzeugend erscheint. „In einer ersten Geschichtschreibung“, glauben wir mit dem Verfasser, „darf von Paulus von Theben als einer geschichtlichen Persönlichkeit und als einem Begründer des Mönchthums nicht mehr die Rede sein“. Und wenn uns auch die Gründe, mit denen die Vita Antonii dem Athanasius abgesprochen wird, besonders dem Zeugniß Basilus des Großen gegenüber nicht genügend erscheinen, so ist doch die Charakteristik der Schrift selbst ebenso wie die einschlägigen Schriften des Hieronymus, des Rufin, Palladius und Cassian, gewiß

fein und treffend. Mit der Grundidee aber, das Mönchthum ganz aus heidnischen Elementen abzuleiten, können wir uns nicht befreunden. Dieselbe ist ja keineswegs neu, sondern seit Spittler mannichfach, auch noch von Mangold, vertreten. Aber auch die neue Form, in welcher sie hier auftritt, die Herleitung aus dem ägyptischen Serapisdienst, hat sie uns nicht annehmbarer gemacht. So überraschend die Analogien sind, welche Weingarten anführt, dieselben sind am Ende doch nicht größer, als die zwischen dem christlichen und orientalischen (besonders buddhistischen) Klosterwesen, während doch der Verfasser selbst einen ja ebenfalls früher behaupteten Einfluß des letzteren auf ersteres mit Recht abweist. Es dürfte ihm hier ergangen sein, wie seinen Vorgängern, daß die durch neue Forschungen und Entdeckungen aufgeschlossene auffallende Aehnlichkeit in den äußeren Lebensformen und außerdem die Abneigung, welche wir von unserer heutigen christlichen Cultur aus besonders gegen die ersten ägyptischen Einsiedler empfinden, das geschichtliche Urtheil gefangen genommen haben. Beweisen doch diese Analogien nur dies, daß das Mönchthum einen in jeder Religion wiederkehrende allgemeine religiöse Erscheinung ist, womit indeß zusammen besteht, daß die Motive, der Geist derselben je nach den verschiedenen Religionen auch verschieden sind. Daß dasselbe in der christlichen Kirche auch auf christlichem Boden gewachsen und nicht nur äußerlich dem Heidenthum entlehnt sei, dafür spricht a priori schon die gegen das letztere feindselige Tendenz, mit welcher die erstere in die Welt trat und bewußter Weise alles heidnische abwies. Als heidnisches konnte das Mönchsleben nur abschreckend auf die Christen wirken, und hat es auch nach bestimmt vorliegenden Zeugnissen aus den ersten christlichen Jahrhunderten gethan. Und selbst wenn wir einen unbewußten Einfluß anzunehmen hätten, wie ja denn unlängbar auf diese Weise manche heidnische Elemente in die katholische Kirche eingedrungen sind, so würde doch noch immer in der Christenheit selber der Anknüpfungspunkt nachzuweisen sein, welcher solchen Einfluß möglich machte. Wir können hier eine Bemerkung Rohdes, auf die der Verfasser sich stützt, gegen ihn anführen. Derselbe weist die analoge Behauptung, daß die eigenthümliche Erscheinung des von der klassisch-griechischen Literatur so toto coelo verschiedenen griechischen Liebesromans vom Orient her importirt sei, mit den auch auf unsern Fall zutreffenden Worten zurück (der griechische Roman, p. 4, 5): „Eine tiefer eindringende Betrachtung würde hier so wenig wie in analogen Fällen bei der Annahme fremdländischen Einflusses übersehen dürfen, daß das eigentlich Erklärens-werthe nicht die nackte Thatsache der Entlehnung fremder Culturelemente, sondern die Disposition des griechischen Volkgeistes ist, welche diesen in bestimmten Zeitpunkten zur fruchtbringenden Aufnahme solcher ausländischen Einwirkungen geneigt und fähig machte“. In der That werden hier die von Anrang an in der christlichen Kirche sich findende Askese, deren Steigerung und letzte Konsequenz doch nur das Eremitenthum ist, der Montanismus und endlich auch das Märtyrertum der ersten Jahrhunderte genug Momente darbieten, als deren Entwicklung das christliche Mönchthum auch ohne fremde Einflüsse und Motive gar wohl sich begreifen läßt. Was insbesondere das letztgenannte betrifft, so hat bereits Gaff den inneren Zusammenhang zwischen beiden Erscheinungen, welchen derselbe früher in zwei Artikeln in Niedners Zeitschrift für die historische Theologie (1859 Heft 3 und 1860 Heft 3) beleuchtet hat, auch neuerdings wieder gegen Weingartens Bestreitung aufrecht erhalten. (Zur Frage nach dem Ursprung des Mönchthums.

Briegers Zeitschrift für Kirchengeschichte II, 2. 254—275). Die eigentliche Grundtendenz des christlichen Mönchslebens finden wir in den Worten des Hieronymus bezeichnet (ep. 22 ad Eustoch. C. 38): *grandis labor sed grande praemium, esse quod martyres, esse quod apostoli, esse quod Christus est*. Man wollte das in der verweltlichten Kirche verloren gegangene ursprüngliche reine Christenthum der Jahrhunderte der Verfolgung wenigstens in der eigenen Person und in seinem eigenen Leben wieder verwirklichen; und so mannichfach wir auch, besonders von unserem modernen Standpunkt aus, dieses ursprüngliche Christenthum bereits mißverstanden und getrübt erblickten, so viele unerfreuliche Entartungen auch gleich die Wüste und das Kloster darboten, unser geschichtliches Urtheil wird nicht anders lauten können, als daß dasselbe im Großen und Ganzen sich in der That aus der Verderbniß der römischen Welt hierher geflüchtet hat. Das Ideal war keineswegs bloß das negative der *ἀπείθεια*, sondern auch das positive der sittlichen Güte und der Gemeinschaft mit Gott. Und selbst die ältesten Mönchsregeln (man vergleiche die von König in den Theologischen Studien und Kritiken 1878 Heft 2 p. 323 ff. gegebene Uebersetzung der äthiopischen Regeln des Pachomius) tragen doch auch noch so viel von christlich humanem Charakter an sich, daß sie erklären, man diene Gott, wenn man den Brüdern diene. Dabei wollen wir auch die von Weingarten ausschließlich betonten mehr äußerlichen Motive, welche die Wüste bevölkerten und die Klöster füllten, nicht bestreiten; dieselben kommen aber durchaus nur in zweiter Linie in Betracht.

Moorburg. (Hamburg).

S. Cropp.

Die Liturgik der Reformation. Dargestellt von Dr. Hermann Jacoby, Professor der Theologie in Königsberg. Zweiter Band. Liturgik Melancthons. Gotha, Friedrich Andreas Perthes. 1876. VI. u. 299 S.

Dieses Werk, von dem der erste im Jahre 1871 erschienene Band in diesen Jahrbüchern Band XVI, S. 751 ff. besprochen ist, ist in doppelter Hinsicht ein verdienstliches zu nennen. Es liefert für die Geschichte des evangelischen Gottesdienstes neues Material. War man bisher nur auf die Kirchenordnungen der evangelischen Territorien hingewiesen, so wendet sich hier die Betrachtung den Schriften der Reformatoren selbst zu, die intellektuelle z. Th. auch faktische Urheber jener Kirchenordnungen gewesen sind, und daraus ergibt sich erst ein lebendiger Einblick in die Genesis des evangelischen Gottesdienstes. Zugleich aber liefert der Herr Verf. werthvolle Beiträge zur schärferen Zeichnung der theologischen Individualität der einzelnen Reformatoren, die ja namentlich auch in ihrem Verhalten zu der Ausgestaltung des kirchlich-gottesdienstlichen Lebens des Protestantismus sich ausdrücken muß. Hier kann nun freilich Melancthon nicht besonders günstig wegkommen. Denn wenn man ihn auch nicht für einen bloßen Schulmeister hält, man wird doch das Resultat im Voraus wahrscheinlich finden, zu dem der Herr Verf. S. 298 geführt wird: *Es fehlte ihm zu sehr die Unmittelbarkeit und Frische, die auf dem Gebiet liturgischer Produktion eine unerläßliche Bedingung befriedigender Leistungen bildet und zu sehr machte sich die Reflexion und Belehrung geltend, die doch hier nur geringen Raum beanspruchen dürfen.* Um so wohlthuender ist die Objectivität, mit welcher der Herr Verf. auch auf

diesem Gebiet theologischer Thätigkeit wirkliche Verdienste Melanchthons, selbstständige Ergänzungen auch der Anschauungen und Produktionen Luthers nachweist.

Dies gilt zunächst auf dem Gebiet der dogmatischen Voraussetzung des Cultus, wo vom Begriff desselben, dem geistlichen Amt, dann dem Objekt und dem Inhalt des Cultus gehandelt wird. Hier wird, wenigstens von einem süddeutschen Zeier, der Dienst am Wort vermisst. Dieser gehört freilich nach den Distinktionen der Theorie in die Homiletik und Katedetik, nicht in die Liturgik. Aber in praxi bildet er, und zwar, soviel wir bemerkt haben, auch in Norddeutschland, was das Interesse der Gemeindeglieder betrifft, den Hauptbestandtheil und den Schwerpunkt des evangelischen Gottesdienstes.¹⁾ Und es fragt sich, ob das nicht auch in der Theologie Melanchthons seine Unterstüßung findet.

Die Sacramentelehre behandelt der Herr Verf. sehr eingehend; hinsichtlich der Abendmahlslehre wird die Aufstellung vielfachen Widerspruch finden, „daß im zehnten Artikel der deutschen Augaburgischen Confession das Dogma der Transsubstantiation gelehrt ist“ S. 93, doch wird dies S. 98 dahin restringirt: „Er hat die Lehre Luthers in ihrer Identität mit der Transsubstantiation ausgesprochen.“ Uebrigens kommt selbst in diesem Artikel der Augustana „das eigenthümliche Melanchthonische zum Ausdruck, sofern die Gegenwart des Leibes und Blutes Christi auf den Akt, auf die Feier des h. Abendmahls beschränkt wird. cf. *distribuantur vescantibus in coena D.* Katholicismen, wie der von dem Herrn Verf. als lutherische Praxis angeführte, daß für die Krankencommunion nicht besonders konsekriert, sondern im Hauptgottesdienst konsekriertes Brod verwendet wird, S. 256 Anm., sind schon durch die Augustana ausgeschlossen. Gerade die Polemik Melanchthons gegen solche Reste katholischer Anschauungen, z. B. gegen die Fronleichnameprozession, gegen die Superstitionen mit Resten der Abendmahls-elemente sprechen für die Wichtigkeit der von Unterg. früher in diesen Jahrbüchern vertretenen, von dem Herrn Verf. nicht gebilligten Ansicht, das Verbirgende in dem Sacrament ist dem Melanchthon „überhaupt nicht die Sache in ihrer unaufgeschlossenen Objektivität, sondern der Akt der Feier.“ Natürlich nicht als bloße Gedächtnißfeier, sondern was die ganze Abhandlung des Unterg. über Melanchthons Abendmahlslehre erweisen wollte, als Feier und Akt der realen, auch leiblichen Selbstdarbietung Christi. Vergl. die auch von Diestelmann hervorgehobene Stelle (R. 5, 208 *Christus tanquam agens liberum adest actioni institutae*). Damit wird für die Lehre Melanchthons vor 1530 nicht einmal die Gegenwart des Leibes Christi in den Elementen geleugnet, nur als etwas für ihn dogmatisch Indifferentes dargestellt nach S. St. 2, 222: *quod corpus Christi vere et realiter adsit cum pane vel in pane*. Hinsichtlich der späteren Abendmahlslehre Melanchthons huldigt der Herr Verf. der neuerdings ja vielfach ausgesprochenen Ansicht, daß „ihm das Moment des Leiblichen im menschlichen Akte Christi keinen besondern Werth mehr gehabt hat, sondern vielmehr in dem ihm allein wichtigen Begriff der Menschheit Christi enthalten war; daß ihm *corpus* und *natura humana* wesentlich identische Begriffe geworden.“ S. 103. Wenn aber S. 139 noch im Frankfurter Keßch. M. im Abendmahl auch die Mittheilung „der Kräfte der menschlichen Natur“ behauptet haben soll, kam ihm hiebei das Leibliche gar nicht in Betracht, dem doch selbst ein Calvin eine wesentliche Bedeutung im

¹⁾ Vergl. A. Schweizer Homiletik § 55.

Abendmahl zu sichern so angelegentlich sich bemüht? Wir müssen uns doch wohl sehr bedenken, ehe wir die Stellung Melanchthons in dieser wichtigen Lehre für drei volle Decennien seines spätern Wirkens dahin formuliren „Das Interesse der Kirche lag ihm mehr am Herzen als seine eigene dogmatische Theorie. Er beschränkte sich darauf die eigene Auffassung durch das freilich sehr lästige Bindeglied gezwungener Interpretationen mit der objectiven Lehrformulirung in Zusammenhang zu bringen.“ Am wenigsten dürfte das Scriptum des Arztes Peucer als authentische Darstellung der eigentlichen Abendmahlslehre Melanchthons anzusehen sein. Zu deutlich verräth ja daselbe die Eintragung calvinischer Elemente, ganz derselben, die in der *Exegesis perspicua* den Uebergang der Philippisten von Melanchthon zu Calvin, und zwar zum Calvin des Consensus Tigurinus bezeichnen.

Die treffende Beurtheilung der letztgenannten Schrift S. 128 läßt hoffen, daß auch das Verhältniß der melanchthonischen zur calvinischen Abendmahlslehre bei ihm mehr ins Klare treten wird, wenn sein Werk zu Calvin vorgerückt sein wird.

Besonders dankenswerth sind dann die Mittheilungen des Herrn Verf. über Melanchthons Äußerungen und Gutachten hinsichtlich der einzelnen Bestandtheile des Gottesdienstes. Hier sind die so ausführlichen und unerquicklichen Verhandlungen über das Regensburger Buch und über das Leipziger Interim für Gewinnung erkleiderlicher Resultate durchgearbeitet. Den Freunden Melanchthons muß das Urtheil des Herrn Verf. erfreulich sein S. 243: „Die Zuständnisse Melanchthons in jenen Verhandlungen waren geringfügig und verlebten kein evangelisches Princip“, und 218: „Es handelte sich in den Verhandlungen, die im Leipziger Interim zum vorläufigen Abschluß kamen um eine Beschwichtigung des Kaisers durch den Schein von KonzeSSIONen“. Dieses Urtheil ist vielleicht nach mancher Seite hin der Ergänzung fähig, hier möge nur darauf hingewiesen werden, daß, wie der Herr Verf. selbst im Einzelnen zeigt, M. die Leipziger Verhandlungen auch dazu zu benutzen suchte, um die noch dürftige Agende von 1539 nach mancher Richtung zu ergänzen. So für die Privatbeichte, die Confirmation, die Krankcommunion. Auch seine oft ausgesprochenen Wünsche für Herstellung einer wirksamen Kirchenzucht hat M. damals zur Ausführung zu bringen gesucht. S. S. 260. Die Betheiligung, die er hiebei der Gemeindevvertretung einräumte, lassen aber auch seine Theorie vom geistlichen Amt in anderem Licht erscheinen als dies S. 7 f. der Fall ist.

So bieten die Ausführungen des Hrn. Verf. namentlich auch was die einzelnen Bestandtheile des evangelischen Gottesdienstes betrifft, des Neuen und Anregenden so viel, daß Ref. namentlich auch praktische Geistliche auf das Werk noch besonders aufmerksam machen möchte.

Nürtingen.

Lic. th. Herrlinger.

Religion der Erkenntniß. Gedankenbeiträge für die religiöse Gestaltung der Zukunft. Von Hieronymi. Wiesbaden. 1873. 8.

Diese Schrift eines freireligiösen Predigers ist gewandt geschrieben und insofern ein Zeichen der Zeit, als sie mit der positiven gegebenen Religion unzufrieden doch die Religion als solche nicht preisgeben, vielmehr eine stichhaltige

Völkervereinigung der Zukunft abzuwehren möchte; sie ist insofern Ausdruck eines weitverbreiteten Strebens, wie es theils in pessimistischen Kreisen (z. B. Hartmann Selbstzersehung des Christenthums,) theils in naturalistisch-optimistischen Kreisen (Strauß, Herbert Spencer) sich geltend macht. In dem Streite gegen die bestehenden Kirchen giebt sie an Leidenschaftlichkeit dem alten und neuen Glauben von David Strauß und Hartmanns Selbstzersehung des Christenthums wenig nach, nur daß sie bei ihrer Opposition mehr die katholische als die protestantische Kirche im Auge zu haben scheint.

Der Grundfehler der Kirche liegt dem Verfasser darin, daß sie auf den Himmel verweist, statt auf der Erde Erlösung zu bringen, daß sie von Dogmen und Sacramenten das Heil abhängig macht, statt auf die That des Menschen das Hauptgewicht zu legen, daß die Kirchen dem Wissen feindlich seien, Uebernatürliches zu glauben zwingen, statt auf die Erkenntniß zu dringen.

Die Religion dürfe sich nicht in Widerspruch setzen mit den klaren Resultaten der Wissenschaft. Daher sei alle übernatürliche Offenbarung und der Glaube an sie fortan nicht mehr zu halten. Die Menschenvergötterung in Christo sei zu beseitigen. Der liberale Protestantismus begnüge sich zwar rationalistisch mit einem Menschen Christus; aber das sei nicht das alte Christenthum, denn auch Christus selbst habe sich für eine übernatürliche Erscheinung gehalten. Das rationalistische Christenthum sei Lehre, nicht Glaube und habe wenig mehr von dem alten Christenthum als den Namen und einige Sittensprüche desselben, die zwar in der Bibel stehen, aber „nicht das Christenthum“ seien. „Die öffentliche Religion mit ihren festgeschriebenen Dogmen und ihrer versteinerten Schaaie, der Kirche, stelle die Lebens- und Weltanschauungen der alten Zeiten als „den alten Glauben“ dar. Die Priester derselben stehen dem gesammten Geistesfortschritt feindlich entgegen“, so ruft er aus. „Wir wandeln auf den Trümmern eines zerstörten Himmels und einer abgestorbenen Religion und auf dem Trümmersfeld treiben die Geister der Extreme ihr Wesen. Auf der einen Seite der alte Gott mit seinen Priestern, ihren verfaulten Dogmen, Wundern und Mirakeln. . . In der Mitte der Extreme Gleichgültigkeit und Kirchenschlaf, kein alter und kein neuer Glaube.“ Neben dieser Opposition hört man freilich auch gelegentlich die Anerkennung des Ideales, das Christus von dem Reiche Gottes gehabt habe „als einem Reiche der Wahrheit, Freiheit, Gerechtigkeit und Bruderliebe.“ „Die sittlichen Lehren Jesu sind leuchtende, ideale Sterne geblieben, sie sind es noch heute.“ Das sittliche Ideal des Christenthums sei das ewige Evangelium, das Grundgeheiß des Gottesreiches, aber es ist eben zugleich unerreichbares Ideal, und Christus selbst ist doch daneben auch von dem übernatürlichen Wahne nicht freizusprechen.

Wenn der Verfasser so alle positive Religion über Bord wirft, so ist er so wenig als Hartmann, und weit weniger als Strauß gewillt die Religion überhaupt zu beseitigen. „Die Religion der Urzeit war Furcht vor den Göttern, die der schriftlichen Ueberlieferung ist Glaube an Gott, die Religion des eigenen Denkens ist Erkenntniß Gottes.“ An Stelle des Glaubens soll also religiöse Erkenntniß treten, die Religion soll da beginnen, wo die Naturwissenschaft aufhört, denn es sei falsch, die Religion der Religionen, wie manche wollen, die Naturwissenschaften zu setzen, welche zwar die Wunder beseitigt haben, aber nicht das Wunder. Denn das unbekannte Wesen der Welt, aus dem Alles hervorgehe, vermöge die Naturwissenschaft nicht zu erkennen, die es nur mit der Sinnenwelt zu thun habe.

Religion falle zusammen mit der Vernunftwissenschaft oder der Philosophie. Gott ist ihm Leben, Seele, Geist der Welt, der freilich nicht persönlich zu denken ist, da das eine Einschränkung Gottes sein würde. Die Weltordnung ist die Offenbarung Gottes, eine stets wachsende, natürlich fortschreitende, unendliche, ewige Offenbarung, die eine bloß einmal geschehene Offenbarung ausschließe. Er betrachtet die Welt als eine sich stets steigende Evolution der absoluten Vernunft, verlangt Glauben an die Vorsehung, als die vernünftige Ordnung der Dinge, und streitet gegen die materialistische Philosophie, welche alle Religion aufheben müsse und nur Zufall, rohe Gewalt und das Recht des Stärkeren anerkennen könne. In dieser Hinsicht bemerkt er gegen Strauß: „die Priester des alten Glaubens verkünden uns ein großes Wunder, aus der Oblate geht ein Gott hervor, die Priester des neuen Glaubens finden es nicht wunderbar, daß aus dem Wärrkübel der Atome der menschliche Geist entstehe, daß der Stoff beginne von sich selber zu wissen, daß aus der Finsterniß des Stoffes Licht, aus dem Bewußtlosen, Selbstbewußtsein werde, und warum ist das kein Wunder? nun der Stoff nimmt sich Zeit, er braucht „kurze Schritte und lange Zeiträume“, während der Priester sein Wunder im Moment vollzieht.“ Er verlangt eine zweckmäßige Weltbetrachtung, die Welt soll aufgefaßt werden, als ein vernünftiger Organismus, nicht bloß als ein Mechanismus, der Kampf ums Dasein würde für sich nur zerstörend wirken, er begleite nur modifizierend als ein Symptom die Entwicklung, welche einem ursprünglichen Entwicklungsgesetze folge. Da der Weltprozeß sich steigern soll, so tritt er im Wesentlichen auf die Seite des Optimismus, die Nebel dienen im Zusammenhange des Ganzen angesehen der Harmonie des Alls, und der Mensch sei berufen, durch seine Freiheit immer mehr das Uebel und das Böse aus der Welt zu entfernen, da er zwar nicht Wahlfreiheit, aber doch die Fähigkeit habe, ohne äußern Zwang, von innen heraus vernunftgemäß zu handeln. Die Erlösung werde ohne übernatürliche Hilfe durch die immer einsichtiger und vernünftiger handelnden Menschen vollzogen. Da nun freilich der ganze Prozeß nur Entfaltung der Urvernunft sein soll, so kann er consequentermaßen die Freiheit der Menschen nur darin sehen, daß sie als Organe dieser Urvernunft wirken; religiös ist ihm daher der, „welcher nicht vergift (wie er sich die Strauß'sche Definition aneignet), daß Alles, was er um sich her wahrnimmt, kein wildes Chaos von Atomen und Zufällen ist, sondern nach ewigen Gesetzen, aus dem einen, ewigen Urquell aller Vernunft und alles Guten hervorgeht.“ Das ist in Kurzem die Weltansicht des Verfassers. Sie ist weder neu noch widerspruchlos. Schon das ist nicht zu vereinigen, daß er die Erlösung des Menschen durchaus als Selbstthat bezeichnen will, daneben aber alles Endliche, sowohl die körperlichen Gestaltungen, als auch die einzelnen Geister in dem Allleben und Allgeiste wieder verschwinden läßt, ihre Freiheit also als sittliche Selbstthätigkeit nicht zu begründen vermag. Wenn ferner Gott das Allleben ist, so geht auch aus ihm Uebel und Sünde hervor, und das wird um so unbegreiflicher, je mehr Gott Urvernunft sein soll. Freilich bemerkt er auch wieder, daß alle Bezeichnungen Gottes ungenügend seien, da wir selbst nicht wissen, was Leben, Seele, Geist dem Wesen nach sei, vielmehr soll Gott völlig unerkennbar sein. Ist aber das der Fall, so ist der Verf. auch nicht mehr so weit von dem Naturalismus entfernt, da dieser Unbekannte ebensoviel blinde Naturkraft als Vernunft sein kann. Und wenn er gelegentlich einmal wieder bemerkt, Geist sei Denken, aber der einzige Inhalt des Denkens sei die Natur, so werden wir

hier an die Spinozische Denkweise erinnert. Er will ferner die Religion mit der Philosophie identifiziren und den Glauben als eine zu überwindende Stufe betrachten, was an Hegel erinnert. Es ist ganz natürlich, daß, wenn Gott der Welt immanent ist, der Weltprozeß den Prozeß Gottes selber darstellt, die Religion eine selbstständige Stelle nicht behaupten kann, da Gott in unserm eigenen Erkennen und Handeln selbst sich entfaltet, eine Offenbarung also, in welcher wir uns Gott gegenüber empfänglich verhielten, unmöglich ist, weil dieselbe den Unterschied von Gott und Welt voraussetzt, daher für die Religion als solche eine besondere Stelle sich nicht findet. Ebenso natürlich ist es, daß der Verfasser sich auf das Diesseits beschränken will, da ihm das Leben des Endlichen von keiner bleibenden Dauer sein kann, sondern nur ein vorübergehendes Moment im Prozeß des Unendlichen ist. Daß aber eine solche Theorie unfähig ist, den Naturalismus zu überwinden (so gern es der Verf. möchte und so treffend seine Bemerkungen gegen den Naturalismus sind), geht schon daraus hervor, daß sie die Zweckmäßigkeit der Welt nicht festhalten kann, weil nichts Endliches in der Welt vor dem Untergange bewahrt ist, der Prozeß selbst also zu keinem Ziele kommt, sondern in einer unendlichen Leere verläuft, wie denn auch eine objektive Vernunft, die nicht selbstbewußt ist, ihrer selbst nicht mächtig sein kann, also auch nicht Zwecke zu setzen vermag und zwar nicht als Zufall, aber um so mehr als blinde Nothwendigkeit bezeichnet werden muß. Endet aber nun vollends auch diese Vernunft wieder in dem großen Unbekannten, so sind wir gar nicht mehr dagegen gesichert, daß das Unbekannte nicht ebenso als blinde Naturkraft betrachtet werde, und hier ist es nicht uninteressant an Herbert Spencer zu erinnern, der in seinen „Grundlagen der Philosophie“ Gott ebenfalls als das schlechthin Unbekannte bezeichnet, daher die Behauptung aufstellt, man könne ihn ebenso gut als Kraft wie als Geist betrachten, es seien das gleichberechtigte Bezeichnungen des Unbekannten, schließlich aber doch der mechanischen Weltansicht den Vorzug giebt. Die Vorstellung Spencers zeigt auf das Deutlichste, wie eine Ansicht, welche Gott als das große Unbekannte, als Indifferenz behandelt, gegen den Naturalismus keine genügende Schutzwehr zu bilden vermag, weil Natur und Geist hier prinzipiell gleichgestellt werden, das Verhältniß Beider durch die Indifferenz nicht geregelt sein kann. Will Hieronymi daran festhalten, daß Vernunft in der Weltordnung sei, so muß er dieser Vernunft auch das Vermögen zuschreiben Zwecke zu setzen und ihrer selbst mächtig zu sein. Wie das aber ohne Unterscheidung von der Welt, ohne Selbsterfassung möglich sein soll, ist nicht abzusehen. Mit Einem Wort: nur der Theismus kann eine vernünftige Weltordnung begründen. Der Theismus aber ist auch im Stande, der Religion im Unterschied vom bloßen Erkennen oder Handeln eine besondere Stelle zu lassen, weil er Mittheilungen des von der Welt unterschiedenen Gottes an die vernünftigen Geschöpfe und ein Empfangen von Seiten dieser auf Grund der Unterschiedenheit Gottes von der Welt anerkennen kann. Soll aber ferner auf das Eitliche und die That des Menschen ein so hervorragendes Gewicht gelegt werden, wie Hieronymi thut, so ist das auch nur möglich, wenn der Mensch selbständig genug ist, um sittlich zu handeln, wenn die göttliche Causalität nicht bloß ihn wie ein vorübergehendes Accidens hervorbringt, sondern ihn so causirt, daß er ein von Gott unterschiedenes selbstthätiges Produkt göttlicher Causalität ist. In dem Maße aber als das der Fall ist, wird man auch die Thatsache der Sünde und Schuld nicht gering anschlagen, die der Pantheismus stets zurücktreten

lassen muß, weil er für eine selbständige Thätigkeit endlicher Subjekte keinen Raum hat. Gerade diese ethischen Nebel, welche eine ethische Weltanschauung nicht übersehen kann, sind es, welche auf das Christenthum hinweisen und den ethischen Theismus fast mit Nothwendigkeit mit dem Christenthum befreunden, insofern dieses mit einer Energie wie keine Erscheinung in der Weltgeschichte, gerade mit den Begriffen und den Thatfachen von Sünde und Schuld sich auseinandergelegt hat. Diese Gedanken hier des Näheren darzulegen, ist nicht der Ort. Die vorliegende Schrift von Hieronymi weist nur auf's Neue darauf hin, wie wichtig es ist, das gute Nicht des Theismus zu vertheidigen. Die Schrift selbst trägt keinen streng wissenschaftlichen Charakter; sie wendet sich in gewandter Form an das Volk und sie ist auch hierin nicht vereinsamt, da ja Popularphilosophie fast als ein charakteristisches Merkmal der naturalistischen Philosophie der Gegenwart angesehen werden kann, wobei freilich die Tiefe und Gründlichkeit philosophischen Denkens nicht gewinnt, nicht selten dagegen der Phrase umsomehr Raum gegönnt wird.

Wittenberg.

Prof. Dorner.

Berichtigungen zu Heft I.

Auf S. 170 Z. 15 von unten ist zu lesen statt:

des eigenen Eindrucks: „des unmittelbaren Eindrucks“.

Zeile 3 von unten, statt: Man könne: „Derjenige“ könne.

Zeile 1 von unten, statt: wer: „der“.

Auf S. 171 Z. 2 statt: entsteht: „entstehe“.

Zeile 3 statt: für die Andern: „für ihn“.

Zeile 8 statt: Beziehung: „gegenseitige Beziehung“. Statt: Er „der Verf.“

Zeile 12 statt: Anschauung: „Ansehung“.

Wittenberg.

Prof. Dorner.

Johann Calvin.

Von

Pic. F. Kattenbusch,

Privatdocent in Göttingen.¹⁾

Wir sind gewohnt Calvin mit Luther und Zwingli in eine Reihe zu stellen als einen der Väter des Protestantismus. Indes dürfen wir doch von vornherein nicht übersehen, daß er erst auf den Plan trat, als Luther bereits längst den Höhepunkt seines reformatorischen Wirkens überschritten hatte, Zwingli bereits von dem Schauplatz abgetreten war. Vollends die Zeit, wo er in der Blüthe stand, wo er die volle Ausbildung seiner Ideen und seiner Persönlichkeit erreicht und denjenigen weitgreifenden Einfluß auf die Entwicklung des Protestantismus gewonnen hatte, der seine eigentliche geschichtliche Bedeutung darstellt, im Allgemeinen die Zeit seit seiner zweiten Anstellung in Genf, war ohne Zweifel bereits Epigonenzeit. Die zweite Generation, welche da schon die Sache des Protestantismus führte, hatte nicht mehr die Energie und Lebendigkeit der ersten. Die evangelischen Ideen, welche Luther und Zwingli wieder entdeckt, sie hatten sich eben nicht voll und ganz auf das nachwachsende Geschlecht zu übertragen vermocht. Das ist auch bei Calvin bemerklich. Wir dürfen es nicht leugnen, der Genfer Reformator trägt auch bereits die Züge eines Nachkömmlings der großen Zeit an sich. Calvin ist nicht wie Luther und Zwingli von sich aus, selbständig zu den evangelischen Erkenntnissen gekommen. Ja er ist nicht einmal der direkte Schüler des einen oder des andern von diesen beiden Männern gewesen. So sind die ursprünglichen Impulse der Reformation nicht

¹⁾ Vergl. für diesen ursprünglich nicht zum Drucke bestimmten Vortrag Calvini opera ed. Baum, Cunitz, Reuss, Corp. Ref., bes. Bd. 29, 30 (institutio), 33, 34, 37, 38 (die auf Genf bezüglichen tractatus minores). — Aus der Literatur vergl. speciell Kampfschulte: Johann Calvin, seine Kirche und sein Staat in Genf. 1. Bd. 1869 und den Artikel Calvin von Herzog in der 2. Aufl. der theol. Realencyklopädie 1878.

mehr ungetrübt und in ihrer vollen Lebendigkeit an ihn gelangt, und er hat auf der Höhe seiner Wirksamkeit zumal den evangelischen Ideen zum Theil eine Gestalt gegeben, die wir als authentische nicht anerkennen können. Wenn wir ihm dennoch den Ehrenplatz neben den beiden großen Deutschen immerdar zugestehen und wenn wir fortfahren werden, ihn den Vätern des Protestantismus im besondern Sinne zuzuzählen, so geschieht das mit Recht, weil er — sei es auch um den Preis einer gewissen Verklammerung der Gedanken des Protestantismus — der genialste Organisator auf dem Gebiete der jungen evangelischen Kirche gewesen ist. Auf diese Weise hat er besonders den Protestantismus im Westen Europas nicht zwar in's Leben gerufen, aber gerettet.

Johann Calvin wurde geboren im Jahre 1509 in Nohon in der Picardie. Als Sohn eines wohlsituirten Beamten hat er doch keine fröhliche Kindheit gehabt. Die Mutter starb früh, der Vater war mit Arbeit überhäuft und konnte sich der Kinder wenig annehmen. Er verstand aber wegen seines harten Wesens überhaupt nicht, denselben Liebe einzulößen. So sind die weichen Seiten des Gemüths bei Calvin in der entscheidendsten Zeit ohne Pflege geblieben. Es war ein Glück, daß eine adlige Familie in der Nähe den talentvollen Knaben bei sich aufnahm, um ihn als Gespielen der Söhne mitzuerziehen. Damals empfing Calvin wohl den aristokratischen Sinn, der ihn stets characterisirt hat. Mit dreizehn Jahren wurde der Knabe nach Paris gebracht. Der Vater hatte ihn für das Studium der Theologie bestimmt. Das Collegium Montaigu, in welches er eintrat, ist — ein merkwürdiges Spiel des Zufalls — dasselbe gewesen, in welchem wenige Jahre hernach Ignaz von Loyola sich aufhielt. Der Stifter des Jesuitenordens und sein gefährlichster Gegner, sie haben dieselben Lehrer gehabt. Calvin war damals ein verschlossener, scheuer und doch hochfahrender Knabe, hart und streng in den Anforderungen, die er an sich selbst stellte, sittenrichterlich im Verkehr mit seinen Genossen. Kein Wunder, daß er freundlich blieb, einsam in Mitten der großen Schaar von Kameraden. Mit achtzehn Jahren war er soweit, daß er das eigentliche Studium der Theologie hätte beginnen sollen. Da traf plötzlich der Befehl des Vaters ein, daß er vielmehr der Jurisprudenz sich zuzuwenden habe. Gehorsam, wiewohl gegen seine Neigung, widmet er sich in der That nun vier Jahre lang in Orleans und Bourges, den berühmten Rechtsschulen, dem neuen Studium mit peinlicher Gewissenhaftigkeit und trefflichem

Erfolg. Bereits hat er die ersten academischen Würden erlangt, da ändert der Tod des Vaters seinen Lebensplan. Sein eigener Herr geworden ergreift Calvin dasjenige Studium, dem sein inneres Interesse galt, das Studium der alten Classiker. Als Humanist kehrte er nach Paris zurück, um hier wo möglich als unabhängiger Gelehrter ausschließlich seiner Wissenschaft zu leben. Er ist nie wieder in so heiterer Stimmung gewesen, wie in dieser Zeit. Voller Schaffenslust geht er an's Werk, das Düstere seines Wesens scheint sich zu verlieren und das um so mehr, als es glückliche Sterne sind, unter denen er auch bereits auf die literarische Arena sich hinaus wagt. Da tritt abermals ein Wechsel in seinem jungen Leben ein. In Paris, da sollte er — nach Jahresfrist — doch noch Theologe werden, freilich jetzt nicht mehr ein Theologe, wie es ursprünglich bestimmt gewesen, sondern ein Theolog der neuen evangelischen Richtung. Ueber die Umstände, unter denen Calvin zum evangelischen Glauben gelangte, sind wir ziemlich mangelhaft berichtet. Er selbst, der fast nie von sich und seinen innern Erlebnissen redet, hat nur zwei Mal mit kurzen Worten des Wechsels seines Glaubens gedacht. So viel steht fest, daß derselbe im Jahre 1532 schließlich sehr schnell und entschieden zu Stande gekommen ist. Schon vorher hatte Calvin die evangelische Bewegung kennen gelernt. Die Universitäten von Orleans und Bourges waren beide die Sitze lebhafter Reformationsgedanken. Die dortigen Humanisten zumal, mit denen Calvin bereits intimen Verkehr gepflogen, freuten sich des kühnen Vorgehens des Wittenberger Mönchs. Es unterliegt keinem Zweifel, daß auch Calvin den reformatorischen Ideen damals bereits bis zu einem gewissen Grade seine Sympathie zugewandt hat. Doch kam er für jetzt nicht über das Schwanken hinaus, ja wie er selbst mittheilt, versuchte er schließlich die religiöse Frage sich wieder aus dem Kopfe zu schlagen. Sie war nicht stark genug an ihn herangetreten, daß sie bereits zur Lebensfrage für ihn hätte werden können. In Paris wurde das anders. Man war in dem Kreise der humanistischen Freunde Calvin's doch ziemlich unklar gewesen über die eigentlichen Motive und Intentionen Luthers, auch mehr mit Worten als mit Thaten bereit für die Reformation einzutreten. In Paris dagegen traf Calvin nunmehr eine opferfreudige Schaar wirklich bewußter und entschiedener Lutheraner. Es entspricht nur seiner energischen Art, daß er, von Neuem hineingezogen in den großen Kampf der Zeit und denselben jetzt auch ganz anders, als bisher, verstehend, es nicht erträgt, noch lange in der Unentschiedenheit

zu verharren. So hat er denn schließlich die Frage nach seiner Stellung zu der evangelischen Lehre sehr schnell zur Entscheidung gebracht. Es ist ein eigenartiges Bild, welches Calvin uns seither gewährt. Bis dahin jedenfalls nicht hervorragend religiös interessirt ist er forthin bis in die letzte Regung von dem religiösen Gedanken durchdrungen gewesen. Zweifel muß er nicht mehr gekannt haben. Diese immer gleiche Sicherheit des religiösen Empfindens gehört zu den eigenthümlichsten Zügen, die Calvin fortan characterisiren. Er ist darin ganz anders als Luther. Er kennt nicht das Jubeln dieses Mannes, aber auch nicht die Anfechtungen desselben. Der Gedanke an Gott, sowie er denselben erfährt unter dem Wechsel seiner kirchlichen Stellung, ist das Element, in dem Calvin fortan lebt und webt, ohne von principiellen Zweifeln, so viel wir sehen können, je wieder beirrt zu sein. Er hat sich damals in Paris auch sogleich entschlossen, all seine Kraft der Verbreitung des Evangeliums zu widmen. Und auch hierin hat es für ihn kein Zurückblicken, kein Rechts- und Linkschauen mehr gegeben. Nur in einem Interesse war er unter der Wandelung seines religiösen Standpunktes doch der alte geblieben. Er war noch immer Gelehrter seiner Neigung nach. Sein Gedanke war, als Schriftsteller vorwiegend für die evangelische Lehre zu wirken.

Die nächsten Jahre sind unstete Wanderjahre für ihn gewesen. Wir wollen ihm auf denselben nicht folgen. Der Boden Frankreichs wurde bald für den Protestantismus so gefährlich, daß Calvin sich zur Auswanderung entschloß. In Basel ist es gewesen, wo er 1535 zuerst auf längere Zeit eine Zufluchtsstätte fand. Hier war es, wo er, um König Franz besser, als durch seine Höflinge geschah, über den Glauben seiner protestantischen Unterthanen zu belehren und um denselben, wo möglich, zur Unterstützung der evangelischen Lehre zu bestimmen, die *institutio religionis christianae* verfaßt hat. Es war noch ein kleines, vielfach unvollständiges Werkchen, diese erste Auflage des Calvin'schen theologischen Meisterwerks. Indes hat es doch seinen Namen bald genug bekannt gemacht. Es ist auch mit ein Anlaß gewesen, daß Calvin in Genf in die Stellung geführt ist, die seine eigentliche geschichtliche Bedeutung bedingt hat.

Es ist vielleicht nicht zu viel gesagt, daß Calvin zu seinem eigenthümlichen Einflusse auf die Geschichte des Protestantismus überhaupt nur gelangen konnte durch seine Beziehung zu Genf. Da überschleicht uns ein merkwürdiges Gefühl, wenn wir sehen, wie zufällig, wie ahnungs- und absichtslos er in diese Stadt gekommen ist.

Er hatte in Basel unter dem angenommenen Namen Martianus Lucianus unbeachtet und seiner Neigung entsprechend nur seinen Arbeiten gewidmet leben mögen. Vielleicht im Herbst 1535, nachdem er das Manuscript seiner institutio vollendet hatte, oder wahrscheinlicher im Frühjahr 1536, als das Buch im Drucke erschienen war, verließ er seinen Zufluchtsort wieder, diesmal um nach Ferrara zu ziehen, wo er die Herzogin Renata, die protestantisch gesinnte Tochter Ludwigs XII. von Frankreich besuchen wollte. Er hat damals auch eine Weile am Hofe dieser Fürstin zugebracht. Aber die Inquisition war doch in Italien zu stark. So zieht er im Juni 1536 wieder über die Alpen, zunächst nach Frankreich. Heimlich sieht er seine Vaterstadt einen Augenblick wieder, um in ihr die letzten Beziehungen zu lösen. Dann wandte er sich wieder nach Deutschland. Er wollte in Straßburg oder Basel nun dauernd seinen Wohnsitz nehmen. Aber die gerade in Lothringen herrschenden Kriegsunruhen zwangen ihn zu einem Umweg über Genf. Nur einen Tag gedachte er dort zu weilen, als er im Juli 1536 diese Stadt berührte. Aber die kurze Spanne genügte, um über sein ganzes weiteres Leben zu entscheiden.

In Genf waren die Verhältnisse eigenthümlich verwirrt. Die Sache der Reformation war hier in besonderem Maaße in die politischen Begebnisse verflochten gewesen. Ein langer Kampf mit Savoyen um die Unabhängigkeit der Stadt hatte Berns Hilfe für Genf unentbehrlich erscheinen lassen. Aber Bern forderte als die Bedingung seiner Unterstützung die Einführung der Reformation. Die Mißstände, die der Sache der letzteren auf diese Weise von vornherein anhafteten, waren keine geringen. Die Reformationspartei in Genf, die sich doch nur allmählig zur Herrschaft zu bringen wußte, war begreiflicherweise sehr verschiedenartig zusammengesetzt, sie war nichts weniger als einheitlich religiös, zum Theil geradezu überhaupt nicht religiös interessirt. So war für die Hebung des religiösen Geistes der Stadt erst wenig gewonnen mit dem officiellen Siege der Reformation im Jahre 1535. Es war nicht das Schlimmste, daß nach wie vor ein nicht geringer Theil der Bürgerschaft mit seinen Sympathien im Stillen doch noch auf der Seite des Katholicismus stand, bedenklicher noch war, daß auf Seite derer, die den Katholicismus gestürzt, nur ein Bruchtheil es ehrlich und treu meinte mit der Einführung der evangelischen Lehre. Der Reichthum der Stadt hatte ein schwelgerisches, vergnügungssüchtiges Wesen erzeugt; libertinistische

Grundsätze hatten sich dort nur zu lange bereits festgesetzt. Jetzt fehlte es nicht an Soldaten, welche den Protestantismus nur deshalb vertraten, weil ihnen die Freiheit, welche derselbe verkündigte, als eine willkommeneg Legitimation für jedwede Licenz erschien. Eine andere Partei hoffte von dem Sturze des Katholicismus vor Allem Nutzen zu ziehen für die Befestigung des Uebergewichts des Staates über die Kirche. Es war in der That eine selten schwierige Aufgabe, welche Farel vor sich hatte, der Mann, der seit 1532 die Sache der Reformation als die ernstliche Erneuerung des kirchlichen Lebens im Sinne des Evangeliums zu führen unternommen hatte. Leider war Farel ganz besonders wenig geeignet, diese Aufgabe in zweckentsprechender Weise anzugreifen. Unklar und unpraktisch wie er war, konnte er unmöglich die festen Formen schaffen, in denen der evangelische Geist in heilsamer Weise hätte Einfluß gewinnen können. Seinem Wirken fehlte die Grundlage eines klaren Planes. Er empfand die Zuchtlosigkeit, die in Genf überhand genommen, besonders lebhaft als eine Schande für die evangelische Lehre. Sein Ideal war gerade eine durch strenge Zucht der Sitten und straffe Disciplin ausgezeichnete christliche Gemeinde. Aber er kam nicht hinaus über fragmentarische Maaßregeln und verdarb seine Sache obenein durch seine unbedachte Heftigkeit und blinde Leidenschaftlichkeit. Erschwert wurde seine Wirksamkeit noch durch das Verhalten des Raths. Zwar war derselbe keineswegs geneigt, seine Bemühungen zur Wiederherstellung guter Sitten und zur Unterdrückung der noch vorhandenen katholischen Reminiscenzen überhaupt zu durchkreuzen. Aber er fürchtete doch auch für seine eigene Autorität und konnte sich nicht entschließen, die Bestrebungen des Predigers mit durchgreifender Energie zu unterstützen. Es ist begreiflich, daß Farel bis Sommer 1536 nur erst wenig erreicht hatte. Und er hatte allen Grund zu befürchten, daß die Sache der Reformation auch noch weiterhin geringe Fortschritte, ja wohl gar noch Rückschritte machen werde. Mit der Hast eines Versinkenden hat er da nach Calvin gegriffen, als sich die Möglichkeit ihm bot, denselben für sein Werk in der wichtigen Stadt zu gewinnen.

Calvin hatte in Genf einen Freund, Du Tillet, der manche Gefahren mit ihm getheilt hatte. Dieser Freund konnte sich nicht versagen, bekannt zu machen, daß der Verfasser des „christlichen Unterrichts“ in der Stadt angelangt sei. Farel hat das kaum erfahren, so eilt er zu Calvin, den er persönlich keineswegs kannte, um ihn zu

beschwören, ihm beizustehen in der Einrichtung und Ordnung der neuen Kirche. Calvin war nicht gemeint, darauf einzugehen. Er wies auf seine Jugend hin, auf die ihm eigenthümliche Zagheit und Schüchternheit bei öffentlichem Auftreten, auf seine Studien, denen er sich nicht entziehen könne. Aber Farel zwingt ihn: „Du schüttest Deine Studien vor; aber im Namen Gottes verkünde ich Dir: Gottes Fluch wird Dich treffen, wenn Du uns in dem Werke des Herrn Deine Hülfe versagst und Dich mehr suchst als Christum.“ Solcher Drohung hat Calvin nicht zu widerstehen vermocht. Erschüttert versprach er zu bleiben.

Es steht dahin, wie viel Farel etwa durch Du Tillets Schilderung von Calvin's persönlichem Charakter kannte. Doch macht es auch schon der „Unterricht in der christlichen Religion“ für sich selbst begreiflich, daß Farel zu Calvin das Zutrauen faßte, mit welchem er ihn an seine Seite berief. Was Farel vor Allem abging, das hat allerdings der Verfasser des „Unterrichts,“ wie das Buch selbst beweist, in hervorragendem Maasse, systematischen Sinn und umfassenden klaren Blick. Ansprechend mußte für Farel den Eiferer sein der tiefe Ingrimm gegen die Greuel des Papstthums, der in dem Buche auf Schritt und Tritt durchbricht — kein Ausdruck ist in dieser Hinsicht für Calvin zu bitter —; ansprechend zumal aber auch die Strenge der sittlichen Auffassung, die sich in dem Buche ausspricht. Daß die Christenheit eine heilige Gemeinde sein solle, dieser Gedanke regiert Calvin hier schon im vollsten Umfange. Es ist nun auch die praktische Ausführung, die Calvin diesem Gedanken geben werde, unschwer zum Voraus zu vermuthen. Was nämlich besonders in diesem Werke noch in Betracht kommt, das ist das ausgeprägte Interesse, welches Calvin den Fragen nach der Kirchenverfassung und Kirchenzucht entgegenbringt. Weitläufig wird die Nothwendigkeit eines starken und umfassenden Regiments in der Kirche erörtert und gezeigt, daß die christliche Freiheit nichts gemein habe mit Unabhängigkeit und Selbstherrlichkeit jedes Einzelnen in dieser Beziehung. Verschiedene unter allen Umständen nothwendige Einrichtungen werden besprochen. Betont wird hier vor Allem, daß der Kirche eine feste und unabhängige Strafgewalt zustehen müsse. Es sticht dabei hervor, daß Calvin besonders die Verhängung des Bannes als ein unveräußerliches Recht der Kirche in Anspruch nimmt. Und daß er hier nicht bloße Theorie treibt, das zeigt die Vehementheit, mit welcher er verlangt, daß die Kirche dieses Zuchtmittel unerbittlich ausübe, wenn

ein Glied sich dauernd den Ermahnungen zur Aenderung seines Lebenswandels unzugänglich erweise. In der That, Farel konnte wohl vertrauen, an Calvin den Gehülfen zu gewinnen, dessen er bedurfte. Was er selbst erstrebt in der Vemastadt, eben das ist nach Ausweis der institutio das Ideal einer christlichen Gemeinde, wie es Calvin sich gebildet. Es ist nur Alles viel zusammenhängender und vollständiger durchgedacht, als es Farel vorgeschwebt. Konnte dieser Calvin bestimmen, sich überhaupt des Genfer Kirchenwesens anzunehmen, so konnte er gewiß sein, daß derselbe gleich ihm vor Allem auf Zucht und Ordnung dringen werde.

Und Calvin war nun allerdings auch der Mann danach, um solche Zucht und Ordnung wirklich durchzusetzen. Es leuchtet bald ein, daß dieser kleine Mann mit dem schmalen, feinen Gesichte, aus dem zwei helle Augen fast kalt aber scharf hervorschauten, wie Wenige für das praktische Leben und für das praktische Wirken im Dienste der Reformation geeignet war. Mochte er auch selbst meinen, nur für das ruhige Schaffen des Gelehrten befähigt zu sein, so ist doch klar, daß er vielmehr ein Mann war, der durchaus für den Beruf eines Herrschers bestimmt war. Fast noch ein Jüngling — just in jenen Tagen erlebte er den 27. Geburtstag — hatte er schon jetzt eine merkwürdige Stetigkeit und Gleichmäßigkeit. Es lebte in ihm ein unbeugsamer, harter Sinn, mochte er auch fast verlegen sein, wenn er aus seiner stillen Arbeit hervorgezogen wurde. Was er überhaupt ergriff, das hielt er unererschütterlich fest. Gewohnt, wie er war, Alles nach dem Maasstabe seiner Pflicht zu bemessen, ließ er sich Nichts aufreden. Aber was er für nothwendig erkannte, das hielt er aufrecht mit dem Bewußtsein nicht sein, sondern Gottes Werk zu treiben. Die aristokratische Manier, die er seiner Erziehung verdankte, gab ihm mühelos jene Unnahbarkeit, durch welche die Menge sich mit Vorliebe imponiren läßt. Die lodernde Leidenschaft aber, die in ihm wohnte, trotz aller Besonnenheit und Klarheit, die furchtbare Hestigkeit, mit der er aufbegehrte, wenn er gereizt wurde, eine Hestigkeit, die sich der ganzen Gestalt mittheilte, und doch eine bewußte, willenbeherrschte blieb, sie gab seiner Person vollends eine einzigartige Macht über die Gemüther.

Die Genfer haben denn auch bald genug den überlegenen Geist des Exulanten, den Farel ohne Auftrag von Menschen, aber im Namen Gottes in den Dienst ihrer Kirche berufen hatte, empfunden. Eine Zeit lang sondirte Calvin den Boden, dann von Ende 1536 ab,

nachdem er als Prediger festen Fuß gefaßt hatte, trat er mit positiven Rathschlägen auf. Aeußerlich läßt er gewöhnlich Farel vorantreten. Aber er ist doch fortan die Seele des Reformationswerks, wie Farel selbst am liebsten betont, der seinen jungen Freund je länger je mehr fast abergläubisch verehrt. Dreierlei ist es, was Calvin so in Genf mit Hülfe einer Obrigkeit, die zwar Schwierigkeiten bereitet, aber seinen „schönen Ermahnungen“ doch schließlich in den Hauptsachen nachgiebt, durchsetzt. Zunächst hatte er den eigenthümlichen Gedanken, daß die ganze Bürgerschaft, Mann für Mann, ein evangelisches Glaubensbekenntniß, wie er es aufsetzte, beschwören solle. Das sollte den Resten des Pöbismus, die, wie er natürlich erfahren hatte, noch ziemlich stark waren in der Stadt, ein Ende bereiten. Zugleich wollte er auf diese Weise der neuen Kirche eine feste Regel und ein deutliches religiöses Fundament verleihen. Sodann faßte er in richtiger Weise in's Auge, das nachwachsende Geschlecht für den Protestantismus zu sichern. In diesem Sinne verpflichtete er die Eltern, daß sie ihre Kinder regelmäßig an dem eigens eingerichteten Religionsunterricht Theil nehmen ließen, und setzte selbst einen Katechismus auf, der bei diesem Unterrichte als Leitfaden dienen sollte. Schließlich veranlaßte er noch eine Reihe von Gesetzen, die zur positiven Regelung des Lebens in der Stadt nach der Norm des Evangeliums reichen sollten. Sofern dieselben bestimmte Einrichtungen des Cultus betrafen, die Einführung von Psalmsängern u. A., sind sie kaum auf Schwierigkeiten bei der Gemeinde getroffen. Größere Energie war schon erforderlich, um den regelmäßigen Besuch des Gottesdienstes, besonders den der vierteljährlichen Abendmahlsfeier, wirklich einzubürgern. Am mühseligsten aber war jedenfalls das Unternehmen, die Sittenzucht durchzusetzen, welche Calvin für unumgänglich hielt. In dieser Hinsicht ging der junge Reformator so rücksichtslos vor, wie Farel und die Seinen es nur hatten hoffen mögen. Es war nicht nöthig, daß hier noch besondere gesetzliche Vorschriften getroffen wurden. Was Farel bei dem Rathe schon durchgesetzt hatte, war genügend. Es kam nur darauf an, daß es wirklich aufrecht erhalten und durchgeführt werde. Calvin war wenig dafür disponirt, den Genfern ihre Leichtfertigkeiten nachzusehen. So hält er denn unerbittlich darauf, daß alles öffentliche Singen und Tanzen, das Spielen mit Karten, auch aller Luxus in der Tracht wirklich unterdrückt werde. Der Rath ist fast auffallend willig, ihn gerade hierin zu unterstützen. Er bietet den Predigern zur Realisirung der Disciplin immer wieder seinen

weltlichen Arm, um durch bürgerliche Strafen die Ungehorsamen und Faulen zu zwingen. So werden z. B. Kente, die eine Masquerade aufgeführt, mit Gefängnißstrafe belegt. Ebenso wird es geahndet, als reiche Damen einen auffallenden Haarpuß getragen haben. Ein Mann, der gegen das Verbot ein Spielhaus hielt, wird mit den Karten um den Hals öffentlich am Pranger ausgestellt. In dieser Beziehung läßt der Rath es auch nicht darauf ankommen, daß die Prediger ihn in den einzelnen Fällen erst treiben und ermahnen. Wenn dieselben dennoch nicht zufrieden mit ihm sind, so ist das deswegen, weil er sich beharrlich weigert, ihnen das Recht der Excommunication zuzugestehen. Er läßt sich überhaupt nicht darauf ein, die Frage nach diesem Zuchtmittel zu ordnen. Es ist der alte Standpunkt desselben, daß er eifersüchtig darauf hält, seine Autorität der Kirche gegenüber nicht fahren zu lassen.

Diese Sorge des Rathes machte es begreiflich, daß Conflict zwischen ihm und den Predigern auf die Dauer doch nicht ausblieben. Ja die Situation, die sich einen Augenblick lang ziemlich günstig anließ, wurde bald eine recht schwierige, der auch Calvin sich für jetzt nicht gewachsen zeigte. Auch er mußte doch erst eine praktische Vehrzeit durchmachen, ehe er die Zügel des Regiments fest genug erfassen konnte, um die Stadt wirklich nach seinem Sinne umzugestalten. Es war ein Mißgriff, daß er den Rath bewogen, von den einzelnen Bürgern den Eid auf das neue Glaubensbekenntniß zu verlangen. Diese Maaßregel war eine undurchführbare. Nicht nur diejenigen, die wirklich noch katholische Ideen hegten, sträubten sich gegen diesen Eid, auch protestantisch Gesinnte fanden denselben unerträglich. Es war in der That ein eigenthümliches Verlangen, daß Jedermann diese 21 Artikel, die gar nicht nur die einfachen Elemente des evangelischen Glaubens betrafen, direkt beschwören sollte: eine solche Forderung war unerhört, sie begegnet uns nirgends sonst in der Reformationsgeschichte. Die Mißstimmung steigerte sich zur Erregung in der Stadt, als man damit vorging, den Eid wirklich im Einzelnen abzunehmen. Genährt wurde die Erbitterung auch durch die consequente Durchführung der Sittengesetze. Waren die Genfer im ersten Augenblick überrascht gewesen durch die sichere, feste Manier des neuen geistigen Oberhauptes, das sie über Nacht erhalten hatten, so folgte der Rückschlag um so stärker. Es war unklug, daß Calvin seine unüberlegte Maaßregel in der Bekenntnißsache absolut nicht zurückzunehmen sich bewegen ließ. Es hieß auch Del in's Feuer

gießen, daß er und Farel nicht abließen in der heftigsten Weise den Sinn der Bürgerschaft von der Kanzel herab anzugreifen. Er überwarf sich schließlich auch mit dem Rath, als er denselben ebenfalls von der Kanzel herunter angriff, daß er so unenergisch und ungeschickt sei, die Eidweigerer zu strafen und zu zwingen. Die Neubesetzung der städtischen Aemter im Februar 1538 zeigte die Stimmung der Bürgerschaft. Es gelangte jetzt ein Rath zur Herrschaft, der zwar noch immer der Reformation durchaus ergeben, doch aus der entschiedensten Opposition gegen Calvin's specielle Art die Reformation zu betreiben, hervorgegangen war. Die Prediger ließen sich nicht warnen. Sie befolgten die kühne Taktik, umsomehr zu fordern, je abgeneigter der Rath war, ihrem System fürder zu dienen. Und so sind sie denn für diesmal kurz hernach zu Falle gekommen. In einer untergeordneten Sache, durch Festhalten an Dingen, die nach Calvin's eigenen Grundsätzen irrelevant waren, an bestimmten äußeren cultischen Ordnungen, die der Rath aus politischen Rücksichten gegen Vern ändern wollte, brachten die Prediger es plötzlich zum Bruche. Am Osterfeste (1538) war es, wo die Prediger den Rath durch direkte Gehorsamsweigerung so provocirten, daß er, wenn er die geringste Autorität bewahren wollte, eingreifen mußte. Der Mehrzahl des Volkes war er sicher. So wurde denn den Predigern aufgegeben, binnen dreimal vierundzwanzig Stunden das Genfer Gebiet zu räumen.

Es waren Fehler gewesen, durch welche die Prediger zu Falle gekommen. Sie empfanden das auch bald selbst, daß sie nichts weniger als schuldlos seien an dem Scheitern ihres Unternehmens in Genf. Wenn jetzt der Katholicismus in der Stadt wieder siegte, wozu jedenfalls Anstrengungen gemacht werden würden, so mußten sie ihrem Eigensinn das mit beimesen. Die Stimmung der Beiden, die anfänglich die gehobene von Märtyrern gewesen war, nahm denn auch bald einen ganz anderen Charakter an.

Die Wege der beiden Männer haben sich von da ab geschieden. Farel wurde nach Neuchâtel berufen, wo er noch genug Kämpfe gegen sich herauf beschworen, aber doch bis an sein Ende eine Stellung behalten hat. Calvin erhielt eine Aufforderung nach Straßburg zu kommen. Hier hat er dann die nächsten drei Jahre geweiht als Prediger an der französischen Emigrantengemeinde und zugleich Professor an der theologischen Schule. Es ist einmal wieder ein Stillleben, welches er führen mag, freilich im relativen Sinne, denn die Vorgänge in

Deutschland, besonders verschiedene Religionsgespräche mit Katholiken, haben ihn doch in Anspruch genommen, und in der Nähe gab's auch Kämpfe über dieses und jenes. Vor Allem ist er schriftstellerisch thätig gewesen. Er hat hier 1539 die institutio durchgreifend umgearbeitet neu herausgegeben. Die wissenschaftliche Arbeit, die er jetzt vollzieht, hat nun die Eigenart seines Standpunktes reifen lassen. Deutlicher als in der ersten Ausgabe bildet er jetzt diejenigen Gedanken hervor, die für ihn charakteristisch sind im Unterschiede von Luther und Zwingli. Das sind nun freilich Gedanken, um deren willen man ihn als einen Epigonen der Reformationszeit bezeichnen muß. Um wenigstens in der Kürze davon zu reden, so ist der Quellsprung seiner verschiedenen Eigenthümlichkeiten die Auffassung der Bibel, der wir seit 1539 begegnen. In der ersten Auflage, da hat Calvin die Bibel doch viel weniger als jetzt so gewissermaßen als den Codex des Glaubens behandelt, als ein Gesetzbuch, dessen Bestimmungen sämmtlich erforscht werden müssen und sämmtlich Beachtung und Befolgung verlangen. In der Weise Luthers hat er dort noch aus einer praktischen lebendigen Anschauung von dem Wesen und wahren Charakter des christlichen Glaubens heraus seine Lehren entwickelt, die Bibel zwar als Beleg und kritische Norm überall heranziehend, indeß unbefürchtet darum, ob er auch allen einzelnen Aussprüchen und Bestimmungen derselben gerecht werde. Das ist je länger je mehr bei ihm anders geworden. Er ist seit seiner Straßburger Zeit bereit, Lehren aufzustellen, bloß weil sie in der Bibel stehen, auch wenn er sich ihren praktischen Werth und ihren Zusammenhang mit den Grundgedanken der christlichen Religion nur sehr mangelhaft klar zu machen weiß. Um ein Beispiel zu nennen, so gehört hierher seine bekannte Lehre von dem wunderbaren Rathschlusse Gottes, wonach eine willkürliche ewige Scheidung getroffen wäre zwischen Solchen, welche selig werden sollen und Solchen, die verloren gehen. Diese Lehre hat ja auch Luther gehabt, aber bei Weitem nicht bloß auf die Autorität der Bibel hin, sondern vermöge eines religiösen Bedürfnisses, welches wir freilich als eine Nachwirkung seiner ersten Bildung als wenig musterträchtig betrachten müssen. Calvin hat sie in der ersten Ausgabe seines „Unterrichts“ noch kaum angedeutet, aber hernach hat er sie eingehend ausgeführt und zwar vor Allem, weil er sie in der Bibel zu bemerken glaubte. Praktisch hat er sie im Wesentlichen stets als ein Mysterium verehren müssen, und eine Anwendung davon zu machen auf das Leben hat er sich nicht getraut. — Einschneidender als solche problema-

tische Bereicherung der Dogmatik waren die Folgen jener veränderten Anschauung von der Bibel in einer anderen Richtung. Calvin ist dadurch nämlich am meisten zu jener mechanischen Auffassung von der Vorbildlichkeit der alttestamentlichen Theokratie und besonders auch der apostolischen Gemeinde gekommen, die sein Verhalten als praktischer Reformator so wesentlich bestimmt hat. Für die Kirchenverfassung, für die Regelung der Competenzen von Kirche und Staat, für die socialen Ordnungen überhaupt sich möglichst eng und selbst im Detail anzuschließen an das Vorbild des alten Gottesreichs und zumal der von den Aposteln geleiteten christlichen Gemeinde, das mußte ihm allerdings bei jener Anschauung von der Bibel als Pflicht erscheinen. Dadurch aber hat seine Organisationsthätigkeit diejenigen Schranken empfangen, die den Calvinismus ganz besonders als eine secundäre Bildung auf dem Gebiete des Protestantismus erscheinen lassen. Die Erörterung der hier berührten Fragen waren in der ersten Auflage des „Unterrichts“ noch ziemlich frei und unbefangen gewesen. Abgesehen von der Institution des Bannes hatte Calvin dort die apostolischen Einrichtungen durchweg als temporäre, nicht allgemein verbindliche dargestellt. Von der zweiten Auflage an ist zu bemerken, wie der Kreis derjenigen Einrichtungen der alten Kirche, die er als arbiträr gelten läßt, immer enger wird. In irgend welcher Umbiegung mindestens sucht Calvin jetzt vor und nach auch die zufälligsten unter den apostolischen Vorschriften auf die Gegenwart anzupassen und in ihr wiederherzustellen. Wie weit er dabei mitbeeinflusst gewesen ist durch Ideen gewisser mittelalterlicher reformatorischer Persönlichkeiten, muß hier dahin stehen. Jedenfalls weicht er hier von Luther wie auch von Zwingli entscheidend ab. Denn diese beiden Männer haben die geistige Freiheit gehabt, aus der Bibel nur die religiösen Ideen für die Leitung der christlichen Gemeinde zu entnehmen und nicht zugleich die für die Zeit des alten Testaments resp. der Apostel passenden, unter den späteren Lebensbedingungen aber fremdartigen und unzulänglichen äußeren Institutionen. So haben sie das Recht der Christenheit erkannt und gewahrt, im Wechsel der Zeiten auch neue Ordnungen zu schaffen, und eben darum ist ihre Reformation nicht identisch mit einem speciellen socialen System.

Die Digression auf die Ausgangspunkte der Calvin'schen Ideenwelt, die ich mir soeben gestattet habe, wird uns nun den Schlüssel bieten für das Verständniß der Einrichtungen, welche der Reformator in's Leben ruft, als er nach Genf wieder zurückgekehrt ist, und sie

erklärt uns, warum Calvin's Reformation allerdings identisch ist mit dem Genfer System. Ich will die Geschichte der Rückberufung Calvin's in seinen alten Wirkungskreis nicht weiter vorführen, um nicht zu umständlich zu werden. Sadolet's Versuch die Genfer wieder für den Katholicismus zu gewinnen, Calvin's geschickte, mannhafte Antwort auf Sadolet's Sendschreiben, durch Beides Stärkung derjenigen Partei, die Calvin doch immer in der Stadt behalten hatte, zum Ueberfluß eine schwere politische Compromittirung der Gegner des Reformators — so ist schon bald wieder ein Regierungswechsel zu Gunsten zunächst der Person, dann aber auch des Systems der vertriebenen Prediger in Genf hervorgerufen. 1540 war es nur noch eine Frage der Zeit, wann Calvin die Einladung zur Rückkehr erhalten werde. Wenn es sich doch noch mehr als ein Jahr hingezogen hat, ehe er wirklich in sein altes Arbeitsfeld wieder eintrat, so ist das wesentlich durch sein eigenes Zögern bedingt. Es ist begreiflich, daß Calvin nicht sofort bereit war, den an ihn gelangenden Bitten der Genfer nachzugeben. In der Erinnerung an die stürmischen Austritte, die er in der Stadt schon erlebt hatte, und in der Voraussicht der Wiederholung derselben, schreibt er an Viret in Lausanne, der ihm zugeredet: „Warum nicht lieber an's Kreuz? denn besser würde es sein, einmal zu sterben, als in jener Marterwerkstatt sich immer wieder von Neuem peinigen zu lassen“. Wichtiger ist, daß Calvin nun zum Voraus, so weit es ging, sich Garantien für sein Wirken in der Stadt sichern wollte. Insofern war es Politik, wenn er sich nicht so leicht erbitten ließ. Und die Wirkung des nachhaltenden Sträubens des Reformators ist denn auch gewesen, daß die Genfer immer weitergehende Concessionen an „ihren guten Bruder und einzigen Freund“ machten und daß er eine vollkommen auf Gnade und Ungnade übergebene Stadt vor sich hatte, als er am 13. September 1541 abermals seinen Einzug in dieselbe hielt, jetzt nicht unbeachtet und still, wie damals, sondern empfangen vom Rathe, unter dem Jubel der Menge, wie ein Triumphator.

Calvin hat nicht geäumt, die günstige Situation so gründlich wie möglich auszunützen. Sofort hat er die Umgestaltung des Kirchen- und Staatswesens nach seinem Ideale in die Hand genommen. Es ist ein überraschend zusammenhängender Plan, dessen Ausführung wir jetzt beobachten können. Was Calvin bei seinem ersten Aufenthalte in Genf erstrebt hatte, erscheint wie ein geringes Vorspiel gegen das Werk, welches er nun durchgeföhrt hat. Vom 2. Januar 1542 an,

wo die *ordonnances ecclésiastiques* als Staatsgrundgesetz der kleinen Republik proclamirt worden sind, hat Calvin rastlos weiter gearbeitet, um wirklich alle Verhältnisse des Gemeinwesens neu zu gestalten. Zu spät hat Genf es bereut, den Fremdling wieder berufen zu haben. Was half ihm all sein heftiger und schließlich verzweifelter Widerstand, als Calvin's System sich in seinen ungeahnten Consequenzen immer weiter entfaltete? Calvin hat gesiegt und das alte lebenslustige Genf hat das harte Joch, welches Calvin ihm übergeworfen, nicht wieder abschütteln können, es ist immer fester verstrickt worden, bis der Fremdling es ganz überwunden hatte. Wir wollen uns die Grundzüge dieses ausgebildeten Calvin'schen Systems, in welchem naturgemäß unser Interesse gipfelt, in der Kürze vorführen.

Man hat gesagt, das System des Genfer Reformators sei einfach die extremste Theocratie. Indes diese Meinung bedarf doch zunächst einer Limitirung. Unverkennbar schwebte Calvin doch ein Unterschied von Kirche und Staat vor, freilich nur in Hinsicht ihrer äußeren Organe und Functionen. Es entspricht nämlich den Zuständen in der apostolischen Gemeinde, daß die Kirche ein selbständiges Gemeinwesen ist. Es ist nun aber bezeichnend, welche Rechte und welche Institutionen Calvin demgemäß als unabhängige kirchliche in Anspruch nimmt. Die eigentliche Fundamentalinstitution der Calvin'schen Kirche ist nämlich das Consistorium oder das Gericht der Ältesten. Dieser rein kirchliche Gerichtshof diente demjenigen, was Calvin den „Nerv“ und die „Substanz“ der Kirche nennt, der Durchführung der Zucht, der kirchlichen Disciplin. Durchdrungen wie er war von der Idee, daß das ganze Leben der Christen ein Gottesdienst sein müsse, hat Calvin, geleitet durch seine Vorstellungen von dem Lebensernste der alten Christenheit, der Idee der Zucht eine bestimmte gesetzliche Ausprägung gegeben, wobei er auf die Individualität der Einzelnen fast gar keine Rücksicht mehr genommen hat. Genau bis auf die Stunde schrieb der strenge Reformator dem Genfer Bürger vor, wie er sein Leben Tag für Tag zu führen habe. Der Grundgedanke dieser Tagesordnung entspricht dem Wahlspruche „Vete und arbeite“, aber in der positivsten Weise. Das Leben sollte in der That getheilt sein zwischen strenger, ernster Berufsarbeit und gottesdienstlicher Feier. Mit Arbeitsstrenge ging Calvin Jedem mit leuchtendem Beispiel voran. Es hat vielleicht nie einen Menschen gegeben, der so unausgesetzt der Arbeit nachgegangen ist als Calvin, der ein Bedürfniß an Erholung nicht gekannt zu haben scheint. Aber wer sein Beispiel nicht freiwillig

nachahmte, der mußte es in Genf, wohl oder übel. Müßiggang war schlechterdings nicht gestattet. Calvin nahm es vollkommen ernst mit dem Worte des Apostels, daß wer nicht arbeite auch nicht essen solle. So zwang er die Einheimischen zur Arbeit und Fremde, die sich müßiger Weise in der Stadt aufhielten, ließ er kurzerhand ausweisen. Nur der Sonntag war ein Ruhetag. Aber dafür war er auch ganz für die Erbauung und geistliche Belehrung in Anspruch genommen. Drei Mal, um 9, um 12 und um 3 Uhr fand in allen Kirchen der Stadt unter bestimmten Variationen Gottesdienst statt, außerdem um 6 Uhr früh in den 2 größten Kirchen, und jedesmal hatte Jeder, dem seine Gesundheit es gestattete oder der nicht sonst durch triftige Gründe verhindert war, sich unweigerlich in seiner Kirche (Wechsel war um der Controle willen nicht gestattet) einzufinden. Auch jeder Wochentag hatte eine oder mehrere Predigten, deren Besuch dem Belieben des Bürgers ebensowenig anheim gegeben war. Daneben war Vorkehr getroffen, daß das Volk nicht säumig würde im Lesen und Lernen der Bibel, im Lernen des Katechismus, der Jedem stets präsent sein mußte u. Die Erbauung scheint die Erholung haben ersetzen zu sollen. Calvin hatte gegen jede andere Art von Erholung ein unüberwindliches Mißtrauen. Er giebt als Grund an, „so schlecht seien die Menschen, daß sie keine Scherze treiben könnten, ohne Gott zu vergessen“. So hat er denn den Versuch gemacht, mindestens alle öffentlichen Lustbarkeiten zu unterdrücken. Diejenigen privaten Freudenfeste aber, die er nicht umhin konnte zu gestatten, hat er wenigstens mit scharfen Bedingungen beschwert, so daß sie nicht wohl ausarten konnten. Die althergebrachten Volksfeste mußten eingestellt werden. Besonders die Hauptbelustigung der Genfer, theatralische Aufführungen, waren Calvin verhaßt. Er gestattete wohl noch im Jahre 1546 nach langem Parlamentiren ein geistliches Schauspiel. Aber der Rath mußte dann doch beschließen, daß „solche Historien“ bis auf Weiteres nicht wieder stattfinden dürften. Tanzen und was man ausgelassenes Singen nannte, war schlechthin untersagt. Geschah es dennoch, so mußte es durch Einsperrung bei Wasser und Brod gesühnt werden. Das Spielen mit Karten war ein Frevel, der Geld- oder Gefängnißstrafe erheischte. Ein besonderes Ideal Calvin's war die Abschaffung der Wirthshäuser und 1546 setzte er wirklich durch, daß jedem Bürger bei dreitägiger Gefängnißstrafe der Besuch der Schenken untersagt wurde. Indeß mußte er doch für eine Art von Ersatz sorgen. So richtete er denn die sogenannten „Abteien“ ein, 5 an der Zahl, in

jedem Stadtbezirk eine. In ihnen mochte derjenige Genfer, der ein unwiderstehliches Bedürfniß an Geselligkeit hatte, seine Lust büßen. Hier herrschte aber ein scharfes Reglement. Nicht nur das Fluchen und Schwören, sondern auch das ortsbeliebte Disputiren war untersagt. Keiner erhielt Speise und Trank, der nicht zuvor ein Gebet verrichtete. Dagegen durfte allerdings auch der Wirth kein Geld erheben, sondern mußte sich mit freiwilliger Spendung begnügen. Um 9 Uhr mußte alle Welt zu Hause sein. Familienfeste, besonders Hochzeiten hatten ihre feste Ordnung. Mehr als 30 Gäste durfte auch der Reichste nicht einladen, mehr als 6 Diener und 6 Mägde nicht beschäftigen. Die Zahl der Gerichte, die aufgetragen werden darf, ist für die verschiedenen Stände genau bestimmt; auswärtige kostbare Speisen, wie z. B. italienische Früchte, sind verboten. Auch die Quantität der einzelnen Speisen hat ihr Maximum. Brautgeschenke dürfen nie den Werth von 25 Gulden überschreiten. Entsprechend giebt es auch eine Kleiderordnung. Vom Handwerker abwärts durfte Niemand Sammt und Seide tragen. Die Aermern hatten möglichst dunkle Farben zu nehmen. Roth war schlechthin verpönt. Der Schnitt der Kleider war nicht dem Geschmacke der Einzelnen anheim gegeben. Neue Moden durften nur unter vorheriger Erlaubniß der Obrigkeit eingeführt werden. Besondere Bestimmungen regelten die Haarfrisur etc. Um dieses unendliche Netz von Vorschriften, die im Wesentlichen doch sehr bald, Schlag auf Schlag, gegeben wurden, wirklich im Volke durchzusetzen, war das Consistorium eingerichtet. Es war die Sittenbehörde, bestehend aus sämmtlichen Geistlichen und 12 Laienältesten, „Männern von gutem, ehrbarem Wandel, tadellos und frei von jedem Verdacht, beseelt von Gottesfurcht und ausgestattet mit geistlicher Klugheit“. „Das Amt der Ältesten“, sagen die Ordonnanzen, „besteht darin, auf das ganze Leben eines Jeden Acht zu haben“. Je 2 Mitglieder des Collegiums, ein Geistlicher und ein Laie, haben einen Stadtbezirk speciell zu bewachen. Und hier haben sie die ausgedehnteste Vollmacht. Jedes Haus muß ihnen offen stehen und sie dürfen über Alles examiniren. Sie haben sich mindestens einmal im Jahre in jedem Hause bei Alt und Jung, bei Vornehm und Gering, durch Fragen, Prüfen und Anschauen zu überzeugen von dem Glaubensstande, von der Ehrbarkeit etc. „und man soll sich gute Zeit nehmen“, heißt es, „um die Untersuchung mit Muße anstellen zu können“. Aber daneben haben die Ältesten täglich in geräuschloser Weise das ganze Leben des Volke

zu überwachen. Und sie haben in der That Alles überwacht, die Arbeit und die Erbauung, die Kranken und die Gesunden, die Gefangenen und die Freien, die Traurigen und die Fröhlichen. Sie achten auf jedes Wort und auf jede Miene. Jeden Donnerstag hatte das Collegium Sitzung und es hatte das Recht, Jeden vorzufordern, der verdächtig war. Aus den Akten der Verhandlungen ersehen wir, wie wirklich auf Alles die strengen Wächter ihr Augenmerk richteten. Nicht blos wirkliche Vergehungen, ein Scherzwort im Freundeskreise, mangelnde Aufmerksamkeit in der Kirche, ein Lächeln in derselben, konnten eine Vorladung nach sich ziehen. Das Verfahren war scharf und schneidig. Wer auch nur des Anflugs der Häresie, der katholischen Sympathie verdächtig war, wurde umständlich examinirt, wie ein Schulknabe mußte er den Katechismus hersagen, mochte er auch grauses Haar haben und zu den vornehmsten Familien zählen. Entschuldigungen galten wenig. Verurtheilt wurde fast sicher, wer überhaupt vorgefordert wurde. Denn Calvin hegte den Grundsatz, es sei besser, daß viele Unschuldige bestraft würden, denn daß ein Schuldiger straflos bliebe. Die Strafen, die das Consistorium selbständig verhängte, waren allerdings nur geistliche in dieser Stufenreihe: Rüge, Zurechtweisung, Kirchenbuße, kniefällige Abbitte vor der Gemeinde, endlich die Excommunication. Diese Zuchtmittel hatte Calvin zu allererst sich garantiren lassen, ehe er darauf einging, mit den Genfern über eine Rückkehr in ihre Stadt zu verhandeln. Aber über die geistlichen Strafen hinaus konnte das Consistorium auch jede beliebige weltliche Strafe veranlassen, nämlich beim Rathe, der sich auf Antrag des Consistoriums mit jeder Sache befassen mußte.

Dieses ganze eigenthümliche Disciplin- und Straßsystem hat Calvin, ausgesprochenerweise der Kirche vindicirt im Hinblick auf die vermeinten Zustände der ersten Christenheit. Aber wenn diese in ihrem Kreise allerdings Polizei und Justiz ausübte, so war das durch die Nothlage bedingt, daß die Grundsätze des damaligen Staats noch keine christlichen waren. Die übrigen Reformatoren haben geurtheilt, daß in christlichen Völkern der Staat der Kirche die gefährliche Aufgabe, Justiz und Polizei zu üben, abgenommen und daß die Kirche jetzt nur noch durch die Mittel des Worts, der Ermahnung und Belehrung zu wirken habe. Nun ist aber zu bemerken, daß Calvin den Staat darum nicht minder in Anspruch nahm, weil er der Kirche resp. der geistlichen Behörde bereits ein gutes Theil staatlicher Funktionen übertragen hatte. In dieser Hinsicht darf es uns nicht beirren, daß er oft Staat

und Kirche als zwei ganz verschiedene Gebiete hinstellt. Das sind sie ihm in der That äußerlich, relativ, sofern sie in Behörden repräsentirt sind. Aber nicht in Ansehung ihrer Idee und ihrer Aufgaben. In dieser Hinsicht hat der Staat nach seiner Anschauung keine Selbstständigkeit neben der Kirche. Denn von ihr und von dem Evangelium, welches sie verkündet, hat er seine Normen und seine Ziele zu empfangen. Nicht äußerlich also unterstellt er den Staat der Kirche, aber innerlich, indem der Staat seine Mittel zu demselben Zwecke verwenden muß als die Kirche. So hat denn der Staat vor Allem die Kirche und ihre nothwendigen selbstständigen Behörden und Geseze anzuerkennen und mit seiner Gewalt zu schützen. In diesem Sinne geschieht es, wenn Calvin die *ordonnances ecclésiastiques* proclamiren läßt „im Namen von Syndiken und Rath mit dem auf den Schall der Trompete und der großen Glocke nach den alten Gewohnheiten versammelten Volk“. Vollständig ist dieser Gedanke aber erst, wenn Calvin demgemäß verlangt, daß nun in der guten Stadt Genf nur der eine wahre, evangelische Glaube, Duldung habe. In diesem Sinne hatte er schon 1536 von jedem Gliede des kleinen Staats beansprucht, daß er das Glaubensbekenntniß beschwöre. Was das bedeute, war daran zu ersehen, daß Jeder, der den Eid verweigere, aus der Stadt ausgewiesen werden solle. Er hat dieses Experiment nicht wiederholt, als er zum zweiten Male die Zügel des Regiments in die Hand nahm. Aber er hat mit direkten Worten es ausgesprochen, daß der Abfall vom rechten Glauben zugleich Staatsverbrechen sei. So hat er denn in allen Fällen, wo die kirchliche Disciplin ihm nicht genügte, den Rath in Anspruch genommen, daß er die verdächtigen und überwiesenen Keger strafe und zwingt. Bekannt ist in dieser Hinsicht besonders der Servetprozeß, der mit der Verbrennung des unglücklichen Mannes endete 1553. Hier muß jedoch bemerkt werden, daß gerade dieser Prozeß ganz im Sinne auch der andern Reformatoren gewesen ist. Melancthon hat Calvin ausdrücklich darüber belobt. Der einzige Luther hat den Grundsatz gehegt, man solle die Keger nicht neben dem, daß ihnen die göttliche Strafe drohe, auch noch auf Erden peinigen. Eine ganz eigenthümliche Forderung aber richtete Calvin an den Staat, indem er darauf drang, daß die Strafgesetze möglichst scharf formulirt und nachsichtslos executirt würden. Eine wahre, gottgefällige Obrigkeit kann nicht anders als strenge sein, meinte er. Der Mensch ist so gesunken, daß er ohne Furcht vor der Strafe sich allen Vastern hingiebt und schlimmer wird als das Thier.

So ist es denn Pflichtvergessenheit der Obrigkeit, wenn sie nicht die härtesten Strafen androhen und gegebenen Falls auch vollziehen würde. Der Genfer Rath ist in der That auf diesen Gedanken eingegangen. Und es hat auf diese Weise zeitweilig ein wahres Schreckensregiment in Genf geherrscht. Die Kerker füllten sich um Verbrechen willen, die wir theilweise kaum als Unart betrachten würden. Selbst Kinder werden in's Gefängniß gesetzt, z. B. weil sie Karten gespielt. Der Kerkermeister erklärt 1545, er habe keinen Raum mehr. Die Folter wurde verschärft. Um Geständnisse zu erzielen, wurden die schrecklichsten Mißhandlungen angewandt. In den Jahren 1542—46 sind in Genf, einer Stadt von circa 20,000 Einw., nicht weniger als 58 Todesurtheile vollstreckt, 76 Verbannungsdecrete ausgesprochen worden. Das hat Calvin mit Beifall begleitet. Der Grundgedanke solcher Einwirkung auf die staatlichen Organe war allerdings kein anderer als der theocratische. Als spezielle Vorbilder hat Calvin hier gewöhnlich die alttestamentlichen Verhältnisse angeführt. Calvin schwankt eben vermöge seiner Auffassung der Bibel zwischen Vorstellungen, die er dem neuen und solchen, die er dem alten Testament entnahm.

Solcher Gestalt also war das System, welches Calvin nach seiner Rückberufung kurzerhand den Genfern zumuthete. Er hat in der That mehrere Jahre lang den Rath treulich auf seiner Seite gehabt und konnte schon auf reiche Erfolge hinblicken. Indeß es wäre doch mehr wie ein Wunder gewesen, wenn er nicht noch verzweifelte Kämpfe hätte zu bestehen gehabt, ehe er jenes System wirklich durchgesetzt hatte. Das alte Genferthum hat sich denn auch in der That noch einmal mit der vollen Kraft eines, der um sein Leben kämpft, aufgeworfen gegen die immer steigende Einengung aller Verhältnisse. Die Strenge des Reformators rief als Reaction ein entgegengesetztes Extrem hervor, jene libertinistische Partei, welche die alte Genfer Leichtfertigkeit auf die Spitze treibend die Zuchtlosigkeit zum Prinzip erhob und in der Theorie wie in der Praxis als die wahre Freiheit proklamirte. Aber auch ehrbare und ernste Männer konnten wohl erschrecken über das unerhörte System des Franzosen, und sie haben mitgekämpft für die Abwerfung der Tyrannei, die dieser Mann unter ihnen aufrichtete.

Neun Jahre hat der Kampf gewährt, wie eine Explosion im Jahre 1546 anhebend und sich fortwälzend bis 1555. Dann hatte Calvin den endgültigen Sieg davongetragen. Es ist ein denkwürdiges Bild, welches Calvin uns in diesem Streite gewährt. Er wich und

wankte nicht von seinem Posten. Daß Gott ihn auf denselben gestellt habe, war ihm eine Gewißheit die durch Nichts zu erschüttern war. Der Kampf war kein bloßer Wortkampf. Mehr als einmal haben tobende Volkshaufen gedroht den verhassten Fremden in die Rhone zu stürzen. Man hegte die Hunde auf ihn, wenn er sich blicken ließ. Sein Name war ein Schimpfwort in der Stadt. Aber Calvin hat kein Jota nachgelassen und wenn er nicht konnte, wie er wollte, so hat er sich nicht auf Compromisse eingelassen, sondern seine Forderung aufrecht erhalten in dem Vertrauen, daß er schon noch Mittel und Wege finden werde, sie schließlich doch durchzuführen. Es ist ein Beweis für die einzigartige Macht seiner Persönlichkeit über die Gemüther, daß es doch nie zum Aeußersten gekommen ist, so oft auch das Volk es gedroht hat. Als der Aufruhr durch die Straßen tobte, hat Calvin sich ihm unerschrocken entgegen geworfen, und das Volk hat nicht gewagt ihn anzutasten. Nicht einmal ihn wegzusenden, konnte auch der feindseligstgesinnte Rath sich je entschließen. Es ist, als ob man ihn wie das Verhängniß der Stadt hingenommen hätte. Und so ist die Stadt denn schließlich unterlegen. Jahr aus, Jahr ein kamen Schaaren von Flüchtlingen besonders aus Frankreich. Je mehr ihrer das Bürgerrecht in der Remanstadt erwarben, um so zahlreicher wurde das Heer derjenigen, auf welche Calvin in jedem Sturm vertrauen konnte. Diese Fremdlinge empfanden die Genfer Enge als Freiheit und sie haben Mann für Mann zu Calvin's Fahne geschworen. Im Jahre 1555 hat seine Partei zuerst wieder bei den Wahlen das Uebergewicht erlangt. Eine Revolution, welche die libertinistische Partei jetzt versuchte, endete mit ihrer Niederlage. Calvin war nicht der Mann danach, um den Sieg der Seinen ungenutzt vorübergehen zu lassen. Durch Anwendung einer unerhörten Strenge, mit Todesurtheilen und Verbannungsdecreten, mit vernichtenden Demüthigungen hat der ihm ergebene Rath seine Gegner jetzt ein für alle Mal aus dem Felde geschlagen. Fortan war Calvin's System geseglich gesichert und es hat sich nun auch immermehr durchgesetzt und eingebürgert in der Denkungsart und dem Leben der Stadt. Es war buchstäblich ein neues Geschlecht, welches die Stadt jetzt immer vollständiger eroberte. Die Fremden besonders haben Calvin zum Siege verholfen und durch sie ist die Stadt, die sie gastlich aufgenommen, dem unerbittlichen Franzosen unterworfen worden.

Zum Schlusse dürfen wir nun nicht unterlassen, auch die Rehrseite des Wirkens des harten Reformators uns vorzuführen. Zu dem

Zwecke müssen wir noch ein Auge werfen auf die Genfer Zustände, nachdem Calvin gesiegt hatte. Calvin hat seinen Sieg noch neun Jahre überlebt. Er starb 1564. Wir haben mancherlei Zeugnisse selbst von Gegnern des Reformators, daß das bezwungene Genf einen freundlichen, wohlthuenden Eindruck gewährt habe. In der That müssen ja auch dieselben Einrichtungen, die als bloße Forderung, welcher keinerlei Verkommen entsprach, so hart und schier unerträglich schienen, sich ganz anders ausgenommen haben, nachdem sie einmal angenommen waren, nachdem sie Empfinden und Denken des Volkes erobert hatten und somit freie Sitte geworden waren. Sie hatten jetzt ganz dieselbe Berechtigung, wie jede Sitte, die sich wie immer gebildet hat. Wir dürfen unser Urtheil über das Genfer Leben in dieser Zeit nicht verwirren mit der Frage, ob wir es nachbilden sollten. Betrachten wir es als Ausdruck der Stimmung und des Geschmacks der neuen Generation, die Calvin herangezogen, so werden wir die schönen Früchte, die es gezeitigt hat, willig anerkennen dürfen. Dieses neue Genfer Geschlecht, es ist wirklich ein durch und durch ehrbares, solides, arbeitsfrohes Geschlecht gewesen. Verbrechen hat es in diesem Genf kaum gegeben. So hat auch der Strafrichter hier nicht viel zu thun gefunden. Die Stadt ist wieder aufgeblüht und reich geworden; aber der Reichthum hat nicht üppig und leichtfertig gemacht. Wohl hat dieses Genf lange als das Muster eines geordneten, ehrenfesten und frommen Gemeinwesens gelten mögen.

Aber war nicht doch der Sieg Calvin's und Alles dies, was er an trefflichen Folgen mit sich gebracht, zu theuer erkauft? Kann denn das uns wirklich versöhnen mit dem unerbittlichen Manne, der ein reiches, wenn auch zum Theil entartetes, nationales Leben einfach vernichtet? Ich will um eine Antwort anzudeuten nur auf einen Umstand hinweisen. Es ist bekannt, wie der französische und niederländische, der schottische und zum Theil der englische Protestantismus in Calvin ihr geistiges Haupt verehren. Es ist nicht zu viel gesagt, daß jene protestantischen Kirchen sich nur erhalten haben, weil Calvin es zu Stande gebracht, ihnen seinen Geist einzuhauchen, in ihnen seine Institutionen einzubürgern. Der Protestantismus im westlichen Europa hat unter ganz anderen Bedingungen sich entwickeln müssen, als der deutsche und der nordische. In den Ländern der lutherischen Reformation hat sich das weltliche Regiment meist ohne Sträuben für den Protestantismus entschieden. Hingegen haben jene Königshäuser, die im Westen Europas herrschten, die Valois und Habsburger, die Tudors

und die Stuarts, wenn nicht für immer, so doch auf lange hinaus feindselig zur Reformation sich gestellt. So hat der Protestantismus in diesen Ländern existiren müssen in Conventikeln und wie in der Diaspora. Wir kennen die Gefahren, denen jedes derartige Christenthum auf die Dauer ausgesetzt ist. Ohne feste Organisation nach außen, ohne scharfe Disciplin nach innen, ohne feste Normen, nach denen man Alles vorsichtig ordnete, hätte der Protestantismus in jenen Ländern sich nimmermehr erhalten können. Für diesen Protestantismus war der Calvinismus das Heil und die Rettung. Calvin ist sich dessen bewußt gewesen, daß er in Genf die Vorburg zu schaffen habe für die zerstreuten und gedrückten Glaubensgenossen zumal in Frankreich. Und wenn er in den Jahren des Kampfes die Neigung verspürte, die widerspenstigen enfants de Genève ihrem Verderben zu überlassen, so hat er sich vorgehalten, welche Bedeutung dieser Flecken Erde für die Sache des ganzen Protestantismus im Westen habe. Genf als Muster darzustellen für diese westlichen Kirchen, die Alles aus sich selbst herausorganisiren mußten, das ist Calvin's eigentlicher Gedanke gewesen, um dessen willen er Genf nicht hat fahren lassen. Praktisch zu zeigen, wie die christliche Gemeinde gestaltet sein müsse, daß eine solche Gestaltung kein Traumbild sei, das hat ihm vorgeschwebt, indem er das alte Genf vernichtet hat. Calvin war der Einzige in seiner Zeit, der keine Kirchthurmspolitik in der Kirche trieb. Um dieses universellen Interesses willen und um der unleugbaren Mission willen, die er in der Geschichte des Protestantismus gehabt und erfüllt hat, gebührt Calvin der Platz an der Seite von Luther und Zwingli. Wir werden darum die Schranken seines Werkes nicht verkennen, die Schrecken, unter denen er ihm Bahn gebrochen, nicht beschönigen. Aber wenn es richtig ist, daß was Calvin gefehlt hat, er nicht aus Ehrgeiz oder bloßer Härte gefehlt hat, sondern in dem Gefühle der Pflicht und der Verantwortung gegenüber dem ganzen Protestantismus: warum sollten wir da nicht auch ihm zu Gute kommen lassen, daß irren menschlich ist?

Der Augsburger Religionsfriede und die Gegenreformation.

Von

Dr. R. Köhler,

Professor in Friedberg.

I. Die Genesis des Religionsfriedens.

Der Religionsfriede von Augsburg hatte den Protestanten endlich die reichsgesetzliche Anerkennung gebracht. Freilich es war eine Täuschung, wenn man durch den Friedensschluß einen sicheren Rechtsboden im Sinne principieller Gleichstellung mit der kathol. Kirche errungen zu haben meinte. Wie wenig er in diesem Sinn verstanden werden durfte, erhellt aus seiner Entstehungsgeschichte. Wir fassen dieselbe soweit in's Auge, als sie die Grundlage zur principiellen Beurtheilung des Friedensvertrages bietet. Eine Geschichte des Reichstages von 1555 zu liefern ist unsere Aufgabe nicht. Dagegen erfordert unser Zweck, einen Blick auf die Vorgeschichte desselben, den Passauer Vertrag zu werfen.

Der Passauer Vertrag.

Als im Jahre 1552 die Verhandlungen zu Passau begannen, forderten die Protestanten einen unbedingten, innewährenden Frieden ¹⁾. Karl V., durch das, was vorausgegangen war, aufs Aeußerste gereizt, wollte keinen Frieden. Aber zwischen ihm und den Aufständischen stand die große Partei der Vermittler, aus Angehörigen beider Religionsbekenntnisse zusammengesetzt, darunter eine Anzahl der mächtigsten Fürsten des Reiches wie die vier rheinischen Kurfürsten, der Kurfürst von Brandenburg, die Herzöge von Cleve, von Baiern,

¹⁾ J. de Rye und Vicekanzler Seid an den Kaiser, Passau 15. Juni 1552, bei Panz, Correspondenz Karls V., Bd. III, 264.

von Württemberg.¹⁾ Ihnen im Einverständniß mit dem König Ferdinand, dessen Interessen auf das Dringendste die Herstellung des Reichsfriedens forderten, gelang es, dem Kaiser die Zustimmung zu der Passauer Capitulation abzurufen — doch nicht ohne ein wesentliches Opfer.

Die Vermittler zu Passau waren einstimmig für die Gewährung der protestantischen Forderungen. Alle, so berichteten die kaiserlichen Bevollmächtigten ihrem Herrn, die Geistlichen nicht weniger als die Weltlichen seien auffallend zu einem immerwährenden Frieden geneigt. Die Erschütterungen der leztvergangenen Jahre, die Gefahren, welche noch jetzt von innen und außen das Reich bedrohten, hatten ein tiefes Friedensbedürfniß in der Nation hervorgerufen: man erkannte, daß der von Allen ersehnte Friede nicht anders als auf dem Wege gegenseitiger Duldung zu erhalten sei, und war entschlossen wohl oder übel sich diese zuzugestehen.²⁾ Die Protestanten insbesondere waren des festen Willens sich die Gelegenheit zu endlicher Sicherstellung unter keinen Umständen entgehen zu lassen; auch diejenigen von ihnen, die bis jetzt im Einverständniß mit dem Kaiser waren, drohten sich den Feinden anzuschließen, wenn der Friede nicht zu Stande käme.³⁾ Rasch hatte man sich über eine Reihe von Friedensartikeln geeinigt. König Ferdinand sandte diese seinem kaiserlichen Bruder ein und rieth dringend zur Annahme.⁴⁾ Es handle sich jetzt nur um einfache Annahme oder Verwerfung, irgend eine Abänderung würden sich die Gegner nicht gefallen lassen: ja der Versuch, eine solche herbeizuführen, könnte die Sache zum völligen Bruch treiben. Er selbst, der König, stehe völlig rathlos da (*tout perplex, ambigu et inresolu*); der Noth gehorchend, obwohl ungern, müsse er um Ratification des Beschlossenen bitten. — Nochmals wiederholt Ferdinand diese Vorstellungen in einem Schreiben, welches er einige Tage darauf dem

¹⁾ Vgl. die Darstellung der Passauer Verhandlungen bei Maurenbrecher, Karl V. und die deutschen Protestanten, S. 299 ff.

²⁾ De Rye und Seld a. a. D.: Nous trouvons, que tous les etatz que sont icy — sont merueilleusement enclins a ceste paix perpetuelle, et les ecclesiastiques pas moins que les seculiers. Car voyant que les choses du concille sen vont a la longueur, et que tout le jour surviennent des nouveaux troubles, — tout le monde veult estre aseure et se mettre hors de dangier.

³⁾ A. a. D. S. 265.

⁴⁾ Schreiben am 22. Juni 1552, S. 288 a. a. D.

vorigen folgen ließ.¹⁾ Er bittet um bedingungslose Annahme des Friedens; eine bedingte Annahme würde so viel heißen als Verwerfung, er der König sehe in diesem Fall seinen völligen Untergang vor Augen, er sei dann des Gehorsams seiner eigenen Unterthanen nicht mehr sicher. In gleichem Sinne schreiben Tags darauf die kaiserlichen Abgesandten;²⁾ um dem Kaiser den schweren Entschluß zu erleichtern, machen sie darauf aufmerksam, daß sich späterhin wohl Gelegenheit finden werde die Gegner zu züchtigen.

Allen diesen Vorstellungen setzte Karl V. ein unbeugsames Non possumus entgegen.³⁾ Der projectirte Friede mache ihm unmöglich zu irgend einer späteren Zeit gegen die Kegerei einzuschreiten, und doch könnten Zeiten und Verhältnisse kommen, wo sein Gewissen ihn dazu verpflichten würde. Seine Bereitwilligkeit ging nicht weiter, als einen zeitweiligen Stillstand bis zum nächsten Reichstag zuzugestehen; was dort ordnungsmäßig beschloffen werden würde, dem wolle er sich anheischig machen genau nachzukommen. Durchaus aber lehnte er ab sich für die Zukunft zu binden: er könne auf nichts eingehen, was gegen seine Pflicht und sein Gewissen sei. Auch erneute Vorstellungen seiner Gesandten, welche meldeten, daß im Falle der Verwerfung des Vertrags alle Lutheraner sich sofort gegen den Kaiser wenden, und die geistlichen Stände sich dann vor dem völligen Untergang sehen würden,⁴⁾ brachten keine Aenderung seines Entschlusses zu Wege.

Keinen anderen Erfolg hatte die mündliche Beredung zwischen Karl und König Ferdinand, als dieser sich demnächst persönlich nach Villach begab um wo möglich eine günstigere Entscheidung des Kaisers zu erwirken.⁵⁾ Derselbe blieb auch hier dabei: er könne nichts gegen seine Pflicht und sein Gewissen. Nur bis zum nächsten Reichstag wolle er sich verpflichten; sich für länger hinaus zu binden und so auf die Möglichkeit, in einem späteren Zeitpunkte gegen die Kegerei einzuschreiten, zu verzichten, verweigerte er entschieden. Er sei entschlossen lieber das Aeußerste zu erleiden.

Mit diesem Bescheid kehrte Ferdinand nach Passau zurück. Unerwarteter Weise zeigten sich die vermittelnden Stände nun nach-

¹⁾ Vom 28. Juni, S. 307 a. a. D.

²⁾ S. 308 a. a. D.

³⁾ Schreiben an König Ferdinand, Villach 30. Juni 1552, S. 321 a. a. D.

⁴⁾ Schreiben am 6. Juli, S. 369 a. a. D.

⁵⁾ Zwei Relationen hierüber bei Lanz a. a. D. S. 358. 377.

giebiger als seither. Da sie von Ferdinand erfuhren, daß er durchaus keine Vollmacht habe einen Schritt weiter zu gehen, so erklärten sie sich endlich zur Annahme der kaiserlichen Resolution bereit.¹⁾ Noch schwerer hielt es die Einwilligung des Kurfürsten Moritz und seiner Mitverwandten zu erlangen. Es sind hier „allerlei Bedenken der Religion und anders halben fürgefallen und vorgewandt worden,“ daher der endliche Abschluß sich noch längere Zeit hinauszog.²⁾ Zuletzt entschlossen sich die Fürsten, vielleicht durch den Mißerfolg ihrer Waffen vor Frankfurt nachgiebiger gestimmt, zur Annahme.

So kam der Vertrag zu Stande. Sein Inhalt entsprach, so weit er sich auf den Religionszwiespalt bezog, durchaus der Stellung, welche Karl V. gegenüber den Passauer Forderungen eingenommen hatte. Es solle innerhalb eines halben Jahres ein Reichstag stattfinden und auf demselben darüber gehandelt werden, auf welchen Wegen, „als nämlich eines General- oder Nationalconcilii, Colloquii oder gemeiner Reichsversammlung“ dem Zwiespalt in der Religion abzuhelpen wäre. Mittler Zeit sollen weder Kais. Majestät, noch die Kurfürsten, Fürsten und Stände des Reichs „keinen Stand der A. Conf. verwandt der Religion halben mit der That gewaltiger Weis oder in andere Wege wider sein Consciensz und Willen bringen oder derhalben überziehen zc.,“ desgleichen umgekehrt die Confessionsverwandten die Stände der alten Religion unbeschwert lassen. „Was dann auf solchem Reichstag durch gemeine Stände sammt Ihrer Maj. ordentlichem Zuthun beschloffen und verabschiedet, das solle hernach stracks und festiglich gehalten, auch dawider mit der That oder in andere Wege mit nichten gehandelt werden.“

So war aus dem immerwährenden Frieden, den man gewollt hatte, ein zeitweiliger Waffenstillstand geworden ohne jegliche Sicherung für die Zukunft. Der künftige Reichsabschied sollte mit „Ihrer Majestät ordentlichem Zuthun“ beschloffen werden, er konnte verfassungsgemäß nur mit der Zustimmung des Kaisers zu Stande kommen: dieser aber war entschlossen nichts zuzulassen, was gegen seine Pflicht und sein Gewissen wäre. Dergestalt hatte er sich für die Zukunft die Freiheit des Handelns völlig gewahrt; die Stände aber, indem

¹⁾ De Rye und Seld an den Kaiser, Ferdinand an denselben d. d. 14. und 15. Juli. S. 367 a. a. D.

²⁾ Heinrich v. Plauen (welcher von dem röm. König an Moritz und seine Bundesgenossen gesandt war) an den Kaiser d. d. 2. Aug. S. 409 a. a. D.

sie sich zum Voraus dem mit des Kaisers „ordentlichem Zuthun“ zu beschließenden Reichsabschied unterwarfen, hatten sich in bedenklicher Weise diesem in die Hände gegeben. Es war nicht ihr Werk, daß Karl V. nachmals den Vortheil, den er über sie davon trug, nicht in der Weise auszubenten im Stande war, wie er es jetzt hoffen mochte.

Uebrigens, wenn Karl sich darauf berief, daß er Pflicht und Gewissens halber nicht in den immerwährenden Friedensstand willigen könne, hatte er da von seinem Standpunkte Unrecht? Konnte er als römischer Kaiser und Schirmherr der Kirche seine Zustimmung geben, daß eine abgefallene Secte als gleichberechtigt im Reich neben die Kirche gestellt würde? Es war offenbar nur möglich, wenn mit der Kaiseridee, welche seit Jahrhunderten das Bewußtsein der Völker beherrschte, principiell gebrochen wurde. Daß der Träger der Kaiserkrone darin eine moralische Unmöglichkeit erkannte, war begreiflich genug, zumal nachdem er es wie Karl V. verstanden hatte, jene Idee in so ausgiebiger Weise im Dienste weittragender politischer Entwürfe sich nutzbar zu machen.

Der Friedensschluß zu Augsburg und die römische Kirche.

Der Zusammentritt des Reichstags verzögerte sich länger, als man gemeint hatte. Am 30. März 1554 schrieb Karl V. von Brüssel aus an Papst Julius III.¹⁾ meldend, daß er einen Reichstag nach Augsburg ausgeschrieben habe. Zweck desselben solle sein: bis zur Entscheidung durch das allgemeine Concil einen erträglichen modus vivendi in der Religion herbeizuführen, vorläufig aber wenigstens dem weiteren Umsichgreifen der Ketzerei Einhalt zu thun. Man sieht, der Standpunkt ist noch der nämliche wie vor zwei Jahren; nur von einem vorübergehenden Waffenstillstand ist die Rede, der Kirche bleibt der schließliche Urtheilsspruch vorbehalten, an fernere Duldung der von ihr Verworfenen wird nicht gedacht. Der Verlauf der Ereignisse machte die Ausführung dieses Programmes zur Unmöglichkeit. Die Türkengefahr, der Krieg mit Frankreich, die innere Zerrüttung im Reiche machten es zum Gebote der Nothwendigkeit, auf den Frieden um jeden Preis bedacht zu sein. Und protestantischerseits beharrte man unverrückt auf der Forderung eines immer-

¹⁾ Lanz a. a. O. S. 610.

währenden, unbedingten Friedens.¹⁾ So wählte Karl V. schließlich den einzigen Ausweg, der ihm blieb, um sich nicht mit der Richtung seines ganzen Lebens zuletzt in Widerspruch setzen zu müssen: er zog sich von der Behandlung der Reichsangelegenheiten vollständig zurück. Im Juni ertheilte er seinem Bruder König Ferdinand unbedingte Vollmacht für den Reichstag unter dem ausdrücklichen Vorbehalt, daß die Vorlagen nicht in seinem, des Kaisers, Namen zu machen seien: Ferdinand solle im eigenen Namen, als römischer König, nicht als sein Stellvertreter handeln. Als alleinigen Grund gab er an die Scrupel, welche er in Bezug auf die Religionsache habe.²⁾ Alle Versuche, welche Ferdinand während des Reichstags machte, um den Kaiser zu einer Aeußerung oder Entscheidung über die schwebenden Fragen zu veranlassen, blieben vergeblich.³⁾

Auf Ferdinand ruhte somit die ganze Verantwortlichkeit der Entscheidung. Er befand sich in einem äußerst peinlichen Dilemma. Auf der einen Seite beharrten die Protestanten auf der Forderung eines unbedingten, immerwährenden Friedens: sein eigenes politisches Interesse wie das des Reiches drängte auf einen solchen hin, und die katholischen Stände, die geistlichen eingeschlossen, waren noch ebenso wie vor drei Jahren von der Nothwendigkeit durchdrungen sich um des Friedens willen zu jeder Nachgiebigkeit zu verstehen. Auf der andern Seite stand die römische Kirche mit ihrem unwandelbaren Princip, deren gehorsamer Sohn er zu bleiben wünschte. Sein kaiserlicher Bruder hatte ihm ins Gewissen geschoben, sich auf nichts einzulassen, was sein Gewissen verletzen oder den Zwiespalt noch größer machen, mit andern Worten, der späteren Vertilgung der Ketzerei präjudiciren könnte,⁴⁾ und er selbst war sich der Verpflichtung

¹⁾ In diesem Sinne schrieb Kurf. August v. Sachsen an den röm. König, Dresden den 6. Jan. 1555. (*Papiers d'état de Granvelle IV*, 371. *Steidan*, wahrhaftige Beschreibung aller Händel 1c. fol. 370.) Er weist dem Könige nach, daß die *U. Conf.* der Duldung werth sei, weil sie die Gottesjohnschaft Christi bekenne, auf dem Boden der vier alten Hauptconcilien stehe und gute Werte, namentlich den Gehorsam gegen die Obrigkeit empfehle.

²⁾ *Ranz* S. 622 ff.

³⁾ *Daf.* S. 653. 663. 668. Der Kaiser bittet *vouloir respecter en ceci le scrupule que je y ai* (28. Apr. 1555). Noch am 19. Sept. spricht er wiederholt seinen Entschluß aus *de non me plus envelopper en ce point de la religion*, indem er sich zugleich mißfällig über die *choses exorbitantes* äußert, welche die Gegner forderten. (S. 682.)

⁴⁾ *Daf.* S. 624. *Ne faisant doute, que de vre part, comme si bon*

bewußt, welche ihm seine Stellung im römischen Reiche auferlegte.¹⁾

Sehr kenntlich tritt die schwierige Lage, worin sich die kathol. Stände und Ferdinand mit ihnen befanden, in der Instruction hervor, die der Kurfürst v. Mainz seinen Abgesandten für den Reichstag mitgab.²⁾ Der Artikel, wegen des ewigen und unconditionirten Friedensstandes sei fast hochwichtig und bedenklich, „da wir uns dann aus gemeinen Rechten und sonst ziemlich zu berichten wissen, was uns und unsersgleichen geistliche Stände in dem für uns selbst ohne Zuthun und Nachgebung unserer geistlichen Oberkeit zu bewilligen, einzugehen und zu verzeihen geziemen oder nit wolle.“ Dagegen sei zu bedenken, daß, wenn man die Restitution der entzogenen geistlichen Güter und Jurisdiction so hoch vor Augen haben und den Friedestand deshalb scheuen wolte, nicht allein das Verlorene doch nicht wiedergewonnen, sondern auch das Uebrige, so noch vorhanden, der Gefahr verloren zu gehen ausgesetzt werden würde. Die Gesandten werden deshalb angewiesen „mehr darauf zu sehen, wie das Uebrige in religione et statu ecclesiastico noch zu erhalten, dann daß von des Entzogenen wegen, zu dessen Wiedererstattung doch alle Hoffnung beinahe vergeblich, auch das residuum in die Schanze geschlagen werde;“ sie sollen sich nicht weigern sich des gemeindten Friedstandes halben in Unterhandlung einzulassen.

So war für die kathol. Partei die Sachlage, als die Augsburger Verhandlungen begannen. Es handelte sich für sie darum einerseits durch Zugeständnisse an die Gegner, welche man als unvermeidlich erkannt hatte, sich selbst zu sichern, andererseits ihrer Stellung zum römischen Stuhle nichts zu vergeben — eine schwer zu lösende Aufgabe.³⁾

Von Rom aus geschah nichts dieselbe zu erleichtern. Als Legat des Papstes war der Cardinal Morone erschienen.⁴⁾ Er in

et crestien prince que vous estes, vous regarderez de non y consentir chose que puisse griever vre conscience ou estre cause de plus grand discorde en la religion. (Brüssel, 8. Juni 1554.)

¹⁾ Das. S. 669. — a la decharge de ma conscience, ausi debvoir et lieu que tiens audit saint empire.

²⁾ Eltville, 11. März 1555, bei Bucholz, Gesch. der Regierung Ferdinands I., Urk. S. 550.

³⁾ Vgl. zu dem Folgenden Maurenbrecher a. a. O. S. 322 ff.

⁴⁾ Auf Wunsch Karls V., Lanz S. 610. (Brüssel, 30. März. 1554.)

Gemeinschaft mit dem Cardinal-Bischof Otto von Augsburg (welcher zugleich Commissär des Kaisers war) trat jedem Zugeständnisse in Religionsfachen entgegen. Er schlug vor, es möge durch Reichsbeschluß die definitive Entscheidung der Religionsfache einem allgemeinen Concil anheim gestellt werden,¹⁾ was die Protestanten zurückwiesen. Da starb Papst Julius III., die beiden Cardinäle verließen den Reichstag, um zum Conclave nach Rom zu gehen (Ende März). Doch hinterließ der Bischof von Augsburg einen geharnischten Protest,²⁾ worin er erklärte: daß er zwar den Frieden befördern wolle, jedoch die vorgehaltene Notel oder Mittel der Religion, und was derselben anhange, betreffend weder viel, noch wenig bewilligen könne oder wolle, sondern verhoffe bei seiner Pflicht, so er der Päpstlichen Heiligkeit und dem Römischen Stuhle, auch dem Kaiser und dem H. Reiche gethan, unverletzt und unverbindlich zu bleiben. Da ehe er sich in einigen Tractat einließe, wolle er sich Leib, Lebens und was er auf Erden habe, standhaft verzeihen.

Zimmerhin war es für den Fortgang der Friedensverhandlungen ein günstiger Umstand, daß sie für die nächste Zeit ohne römische Einmischung vor sich gehen konnten. Der Vertragsentwurf hatte den Kurfürstenrath passirt; unmittelbar nach dem Abgang der Cardinäle (1. April) gelangte er an das Fürstencollegium. Ueber das Zugeständniß eines immerwährenden Friedens bestand im Princip keine Meinungsverschiedenheit; doch fehlte es nicht an Schwierigkeiten, welche den in der Tiefe vorhandenen unausgleichbaren Gegensatz fühlen ließen.³⁾ Von Seiten der geistlichen Stände wurde dem Entwurf im Fürstenrath eine ähnliche, nur milder lautende Protestation wie die des Bischofs von Augsburg beigelegt: „doch so viel hieoben der geistl. Fürsten und Stände Pflicht und Amt zuwider gesetzt und verstanden werden mögt, darin wollen sie weiter und anderst nit, dann ihnen solches ihrer Pflicht und Amts halben wohlgebühret, bewilligen, aber in demselben Kaiserl. und Königl. Maj. kein Maß noch Ordnung zu geben haben;“ vielmehr wollen sie dem, „was die Kais. und Kön. Maj. ihnen in Kraft ihrer kais. und kön. Machtvollkommenheit zu Erhaltung dieses beständigen Friedens einbinden und auferlegen sollen,“

¹⁾ Ut Concilii oecumenici, quod Pontificis nomine offererat, decretis parere publica Comitiorum lege statuerent. Baronius, Annal. eec. cont. Raynaldus, XXI. p. 130.

²⁾ Häberlin, deutsche Reichsgeschichte II., 552.

³⁾ Bucholz a. a. O. VII., S. 182 ff.

gehorsam nachleben. Es handelte sich für sie zunächst nicht darum den Frieden thatsächlich zu hindern, sondern nur ihr Princip für die Zukunft zu retten und sich gegen den Schein zu wahren, als sei die Zulassung der Ketzerei mit ihrem Gutheißem erfolgt. — Weiter entstanden Differenzen über die geistliche Jurisdiction der Bischöfe. Im Kurfürstenrath hatten die Geistlichen, „nachdem man vermerkt, daß den Geistlichen zu gut nichts durchgebracht werden könne, für besser gehalten den Punkt der Jurisdiction tacite zu umgehen, nicht der Meinung, daß Jemand etwas von dem verlieren sollte, was er rechtlich besäße, sondern um nichts ausdrücklich zu begeben.“¹⁾ Im Fürstenrathe war der Frage nicht mehr auszuweichen. Die Protestanten forderten eine ausdrückliche Bestimmung, wonach die Jurisdiction der Bischöfe über sie und ihre Unterthanen eingestellt sein sollte: nach manchen Schwierigkeiten verstand man sich dazu den Besitzstand zur Zeit des Passauer Vertrages dabei als Norm zu Grunde zu legen. Auf der Gegenseite zeigte sich große Abneigung auf jene Forderung einzugehen; besonders die geistlichen Kurfürsten widersprachen. Trier und Köln wollten der Jurisdiction gar keine Erwähnung thun, Mainz suchte die Protestanten zu beruhigen: wo die Confession im Werk bestehe, cessire ja die Jurisdiction von selbst. Man wollte nur thatsächlich bestehen lassen, was man nicht ändern konnte, aber nichts zugestehen. Sachsen jedoch bestand darauf: dies sei ein hochnöthiger Artikel, ohne welchen der Friede nicht bestehen könne; ohne eine Disposition in der geforderten Richtung blieben die Sachen im gemeinen Recht und müßten die Confessionisten Proceß und Weiterung daraus besorgen. Gleichzeitig stritt man in beiden Collegien über die geplante Protestation der geistlichen Stände, deren Aufnahme sich die protestantische Seite entschieden widersetzte. Die drei weltlichen Kurfürsten erklärten endlich, wenn dieselbe nicht wegbleibe und wegen der Jurisdiction nicht ausdrücklich disponirt würde, nicht weiter verhandeln zu können und verließen den Saal. In einer besonderen Verathung der Geistlichen (27. Mai) kam darauf zur Sprache, die Bischöfe möchten ihre Protestation seorsim thun (Trier), oder man möge nach dem Reichstag eine Gesandtschaft an den Papst schicken und diesem berichten, wie die Sache gegangen sei. Mainz rieth zur Nachgiebigkeit. Am Ende blieb nichts übrig als den protestantischen

¹⁾ So theilten die Mainzischen Räthe denen von Eichstätt und Augsburg vertraulich mit. Bucholz S. 184.

Forderungen gegenüber ein Zugeständniß zu machen. Die Protestation blieb weg, der Jurisdiction wegen einigte man sich über einen Artikel: er war in meisterlich kluger Form gefaßt. Bis zur endlichen Vergleichung der Religion solle „wider der Augsburger Confessionsverwandten Religion etc.“ die bischöfliche Jurisdiction „nicht exercirt, gebraucht oder geübt werden“, sondern „ruhen, eingestellt und suspendirt“ sein — mit dem ausdrücklichen Vorbehalt, daß sie in anderen Sachen, welche die Augsburger Confession nicht angingen, nach wie vor fortbestehe.

So weit war man gekommen (Ende Mai), da stellte sich nach beendeter Papstwahl wieder ein Vertreter des römischen Stuhles beim Reichstag ein ¹⁾. Sofort begann das offene und geheime Spiel der „Cardinäle, Legaten, Nuncien und anderen, so ab und an von des Papstes wegen nach Augsburg kamen“. Sie ließen sich, sagt ein gleichzeitiger Bericht ²⁾, „öffentlich hören, es habe keine Obrikeit, geistlich noch weltlich, die Macht, mit den Ketzern einigen Frieden zu machen ohne des Papstes Consens; es sei auch der Religionsfriede nicht allein ein neu erfundener Terminus, sondern *re ipsa monstrum in natura*“. Man setzte sich mit den anwesenden Fürsten, weltlichen und geistlichen, in Verbindung; päpstliche Schreiben, welche der Bischof von Verona ihnen überbrachte, mahnten eher Alles zu erdulden als der Pflicht gegen die Kirche zuwider zu handeln ³⁾. Unter den weltlichen verdiente sich namentlich der Herzog Albrecht von Baiern durch den Eifer, womit er im Fürstenrath die katholische Sache vertrat, den Dank des Papstes ⁴⁾. Vor Allem galt es den gesunkenen Muth der geistlichen Fürsten zu stärken ⁵⁾. Ihnen wurde vorgestellt, wenn auch auf Menschenhilfe wenig zu hoffen sei, so sei doch der Schutz Gottes um so gewisser; auch habe Gott den römischen König als ein starkes Bollwerk gegen die Ketzerei in dieser Nation

¹⁾ Der Nuncius Delfino; sein erster Bericht (Maurenbrecher, Anh. S. 169) datirt vom 2. Juni. Später, Ende Juli, trat ihm zur Seite der Bischof Hippomano von Verona, welcher auf der Reise nach Polen war und Auftrag hatte unterwegs in Augsburg vorzusprechen (das. S. 176).

²⁾ An den Markgrafen Hans von Brandenburg. Droysen, Gesch. d. preuß. Politt. II, 2, 378.

³⁾ Raynauldus l. c. p. 131.

⁴⁾ Dankschreiben des Papstes an ihn d. d. 19. 26 Julii 1555, *ibid.*

⁵⁾ *Habent genera ita debilia, ut consentiant ad omnem rem etiam turpem*, schreibt der Bischof v. Verona. Maurenbrecher, S. 177 a. a. O.

erhalten. Und wenigstens den römischen Gesandten gegenüber zeigten sich die geistlichen Herren jetzt erheblich entschlossener als seither ¹⁾. Doch schoben sie die Verantwortlichkeit von sich auf den römischen König, welcher schließlich nicht umhin können werde den Sachen ihren Lauf zu lassen ²⁾. Auf diesen kam schließlich Alles an, und er wurde denn systematisch mit den kräftigsten Vorstellungen bestürmt ³⁾. Es wurde ihm zu Gemüthe geführt, wie ein Friedensschluß, welcher die allgemeine Freiheit gewähre straflos lutherisch zu werden, gegen alle göttliche und menschliche Ordnung verstoße, wie er der päpstlichen Heiligkeit mißfallen und allen Gutgesinnten zum Anstoß gereichen müsse, dagegen die Frechheit der Abgefallenen stärken werde, endlich — ein sehr wesentlicher Punkt — wie die politische Stellung des Kaiserthums dadurch schwer bedroht sei ⁴⁾. Auch der Beichtvater des Königs (Bischof von Raibach) wurde zur Hülfe gerufen und übte eine sehr eindringliche Preßion auf das königliche Gewissen: er drohte mit Einstellung seiner Function, wenn Ferdinand etwas gegen die kirchliche Freiheit beschließe ⁵⁾.

Diese Bemühungen blieben nicht ohne Erfolg. Schwierigkeiten, die bereits ausgeglichen schienen, tauchten von Neuem auf. Die Protestation der Geistlichen kam wiederholt auf die Tagesordnung; es erschien ganz ungeheuerlich, daß der Abschied ohne eine solche beschlossen werden sollte. Freilich blieb das Verlangen nach Aufnahme der Protestation auch jetzt ohne Erfolg; die Gegner machten geltend, sie seien hier um über den Frieden und die Wohlfarth des Reiches zu handeln, nicht um die Interessen des päpstlichen Stuhles zu

¹⁾ Tutti (der Erzb. v. Salzburg, die Bisch. v. Eichstädt und Regensburg) rispondono di voler fare et dire, et si fussero così costante ne i consigli como sono quanto parlano con noi, non haveresimo da temer molto. A. a. D.

²⁾ Pensando pure che il sermo Re poi ad quem omnia postremo deferentur non habbia a lasciar passar le cose concluse. A. a. D.

³⁾ Gleich im ersten Berichte Delfino's heißt es: Ho detto et dirò di nuovo à questa M^{te} l'animo mio così liberamente come l'hò humilmente scritto a V. B^{no} S. 170 a. a. D.

⁴⁾ S. 171, 176 a. a. D.

⁵⁾ Ha fatto — berichtet von diesem der Bischof v. Verona (S. 178) — gia tre giorni un caldissimo ufficio col re, dicendogli apertamente che su M^{te} provveda alla coscienza sua et di esso confessore di non risolvere cosa contra la religione et libertà ecclesiastica, altrimenti ch'egli non vuol piu la cura dell' anima sua.

wahren¹⁾. Auch der Versuch anstatt der Protestation eine Formel in den Abschied zu bringen, welche wenigstens constatirt hätte, daß man nur der Noth gehorchend, nicht der eigenen Wahl, in den Frieden willigte, schlug fehl²⁾. Ebenso wenig war in Beziehung auf die geistliche Jurisdiction³⁾ eine Abänderung des Beschlossenen zu erreichen. Die Andeutung Ferdinand's, daß die Jurisdiction nicht völlig aufhören werde, sondern in Ehesachen fortbauere — sie sollte ja nur „wider der A. Conf. Religion ic.“ nicht ausgeübt werden — befriedigte den Nuncius nicht; der Berufung des Königs auf die unerbittliche Nothwendigkeit setzte er den Satz entgegen: *nunquam facienda mala, ut evenirent bona*⁴⁾.

Eine schwierige Streitfrage betraf die Erstreckung des Friedens. Man hat von beiden Seiten damals nur erst an ein Provisorium gedacht; der Gedanke der Einheit der Kirche war noch zu lebendig, als daß man die Trennung derselben bereits als eine endgiltige Thatsache hätte hinnehmen mögen. Nur freilich war das Provisorium von beiden Seiten in sehr verschiedenem Sinne gemeint. Auf protestantischer Seite war der Gedanke, eine Reform der gesammten Kirche Deutschlands im evangelischen Sinne herbeizuführen, noch nicht aufgegeben. „Menschlich sei kein anderer Weg zur Einigkeit in der Religion in Deutschland zu gedenken — schrieb Melancthon in einem während des Reichstags erstatteten Gutachten⁵⁾ — denn dieser, daß die klare Wahrheit soll für und für mehr Bischöfe, Fürsten und andere Regenten bewegen diese Lehre anzunehmen und zu pflanzen“. Man sieht, wie die Hoffnung noch immer bestand, die nationale Ein-

¹⁾ Dicevano et dicono apertamente che sono qui per trattar la pace et beneficio del imperio, non per veder quello che è prejuditio o beneficio della sede apostolica, la qual fanno professione di non conoscere. S. 171.

²⁾ S. 174 a. a. D.

³⁾ Der Nuncius Delfino berichtet (8. Juni, S. 171 a. a. D.), man gehe damit um che dove gli prelati non haveano giurisdittione temporale non potessero manco haver la spirituale. In der That, da die weltlichen Reichsfürsten fast vollzählig protestantisch waren und zudem auch die wenigen noch vorhandenen katholischen die bischöfliche Jurisdiction in ihren Gebieten unter strenger Controle hielten, sah es sich ganz danach an, daß den Bischöfen die kanonische Regierungsgewalt nur da bleiben werde, wo sie zugleich Landesherren waren.

⁴⁾ S. 172 a. a. D.

⁵⁾ Corp. Ref. VIII, 478.

heit Deutschlands dadurch zu retten, daß alle Stände zum Evangelium gebracht würden. Ein Colloquium oder ein Nationalconcil konnte als der Weg dazu betrachtet werden: nur bis zu diesem galt es also vorläufig sich das Recht des Daseins zu sichern. Daher denn die Forderung der Protestanten: der Friede solle bis zur endlichen Vergleichung der Religion gewährleistet, letztere aber auf einem der drei Wege, Generalconcil, Nationalconcil oder Colloquium gesucht werden. Vorsichtig gemacht durch den Mißerfolg der mancherlei seither schon unternommenen Einigungsversuche fügten sie indessen die weitere Forderung hinzu: daß auch dann, wenn die gesuchte Vergleichung nicht zu Stande käme, der Friede gleichwohl fortbestehen solle. Es sollte ein unconditionirter, ein auch im schlimmsten Fall immerwährender Friede sein. Ganz anders stellte sich die Sache für die römische Partei. Die unfehlbare Kirche hatte ihren Ausspruch zu thun; so lang dieser nicht erfolgt war, konnte allenfalls die Ketzerei dissimulando ertragen werden, war aber das Urtheil der Kirche erfolgt, dann blieb den Ketzern nur Unterwerfung oder Vernichtung.

Von diesem Standpunkte aus bekämpfte man die Erwähnung jener drei Mittel zur Vergleichung im Friedensvertrage. Der Nuncius gab dem römischen König zu bedenken, daß kein guter Ausgang zu erwarten sei, wenn man von dem Verfahren abweiche, welches in dergleichen Fällen in der Kirche gebräuchlich sei ¹⁾. Das konnte nur ein vom Papste geleitetes allgemeines Concil sein, nicht ein Nationalconcil — der kosmopolitische Zug des Katholicismus rang ja jetzt gerade mit dem Nationalitätsprincip ²⁾, — viel weniger ein Religionsgespräch, wo die Vertreter der Kirchenautorität und der Ketzerei sich als Gleichberechtigte gegenüber traten. Es war umsonst, die bestrittene Formel blieb stehen. Heftiger noch war der Widerstand gegen die Erstreckung des Friedens auch für den Fall, daß die Religionsvergleichung nicht zu Stande käme. Noch in den letzten Tagen ³⁾ wurde darum gestritten. Die Katholiken erklärten die geforderte Klausel für überflüssig, da der Friede ja bis zur Vereinigung gesichert sei, nach derselben habe ohnehin Niemand mehr etwas zu befahren. Die Pro-

¹⁾ Che ha usato in simili casi la s^{ta} chiesa. Maurenbrecher, S. 173 (8. Juni).

²⁾ Nationale (Concilium) hand quaquam decebat, ne scilicet controversiae ad totum Imperium Christianum spectantes ab una eaque tam suspecta Natione dirimerentur, sagt Raynaldus p. 133 l. c.

³⁾ Im September. Bucholz, S. 210 f. a. a. D.

testanten dagegen hielten dafür, „daß an solchen Worten die ganze Substanz dieses Friedens also gelegen sei, daß ohne dieselben nicht ein für und für wählender, auch kein unbedingter, sondern ein Temporal- und Conditionalfriede aufgerichtet würde; denn obgleich gesetzt, daß der Friede bis zu endlicher Vergleichung stehen solle, so möchte doch folgendes disputirt werden, was eine endliche Vergleichung heißen, und ob es nicht auch auf Vergleichung eines gefährlichen und verdächtigen Mhrs könnte verstanden werden“. Auch hier mußte ihnen nachgegeben werden.

Glücklicher waren die Nuncien allerdings an einigen anderen Punkten, von denen weiter unten zu handeln ist. Immerhin hatten sie das Zustandekommen des Friedens nicht hindern können. Derselbe wurde gegen den ausdrücklichen Widerspruch der Kirche geschlossen. Ein förmlicher Protest, wie nachmals gegen den Westfälischen Frieden, wurde allerdings vom Papste nicht eingelegt. Aber beim endlichen Abschluß war kein päpstlicher Vertreter mehr in Augsburg anwesend. Delfino hatte sich schon Anfangs August verabschiedet um nach Rom zur Berichterstattung zurückzukehren. Der Bischof von Verona reiste am 7. September nach Polen ab. Das gänzliche Fernbleiben von dem Friedensschlusse war Protest genug ¹⁾. Unmittelbar nach dem Abschluß des Friedens, noch vor Ende des Jahres, erfolgten über denselben, allerdings in Schriftstücken, die nicht für die Oeffentlichkeit bestimmt waren, päpstliche Verwerfungsurtheile, welche einer förmlichen Protestation völlig gleich kamen ²⁾. Und wenige Jahre nachher erging eine Bulle Paul's IV. (*Cum ex apostolatus officio*, 15. Kal. Mart. oder 15. Februar 1559), die, ohne den Augsburger Religionsfrieden ausdrücklich zu nennen, den denkbar stärksten Protest gegen seinen Gehalt darstellte ³⁾. Alle Geistliche und Weltliche, welche der

¹⁾ Es geschah absichtsvoll. Delfino weist bedeutsam darauf hin, daß sich der römische König bei Unterzeichnung des Friedens von den Vertretern des apostolischen Stuhles verlassen gesehen habe. *Vedendosi il sermo re senza ministro alcuno della sede apostolica*. Ranke, zur deutsch. Gesch. S. 15.

²⁾ Schreiben Paul's IV. an König Ferdinand und die deutschen Bischöfe, December 1555, bei Raynaldus l. c. p. 134. In dem ersteren beklagt der Papst bitter den *recessus perniciosus*, zu welchem es in Augsburg *et nobis et Tuae Serenitati et Catholicis omnibus invitis* gekommen sei. An den Bischof von Passau schreibt er: *Quid alienius ab ea (fide Cath.) potuit deliberari, quam quae in Augustae proximi conventus recessu decretum fuisse accepimus*.

³⁾ Ibid. p. 201.

Regerei verfallen, werden nicht allein mit der vollen Strenge der Kirchengesetze bedroht, sondern auch ihrer weltlichen Besitzungen für verlustig und auf immer unfähig erklärt. Viel weniger konnte da von einem friedlichen Vertragsverhältnisse mit denselben die Rede sein.

Gleichwohl kann man durchaus nicht sagen, daß das Wirken der Nuncien in Augsburg, selbst nach der Richtung hin, wo die erstrebten Ziele schließlich nicht völlig erreicht wurden, ein verlorenes gewesen sei.

Auf Ferdinand blieb die fortgesetzte Bearbeitung durch die päpstlichen Sendboten nicht ohne Eindruck. Er jagte die Wahrheit, wenn er dem Nuncius Delfino in seiner Abschiedsaudienz versicherte: er wolle lieber sterben als etwas beschließen, was gegen den Glauben und die Ehre Seiner Heiligkeit, und was der kindlichen Obedienz und Ehrerbietung, welche er gegen diese trage, unwerth sei; ständen die Sachen in seiner Hand, so würden sie einen ganz anderen Weg gehen, als nun der Fall sei¹⁾. Gegen den Bischof von Verona sprach er sich später dahin aus: Dieser, der Bischof, werde sich gewiß nicht über ihn beklagen können, als habe er die Pflichten eines rechtschaffenen Königs nicht erfüllt, und der Papst habe alle Ursache mit ihm als seinem guten Sohne zufrieden zu sein. Denn er habe nichts gethan, was zum Präjudiz des katholischen Glaubens gereiche; mehr aber als er würde auch der Papst an seiner Stelle nicht erreicht haben²⁾. Die Nuncien selbst versagten ihm das Zeugniß nicht, daß er zu allen Zugeständnissen, die er mache, nur durch die offenbare Noth gezwungen sei; sie reden von dem „armen König“ inmitten seiner Bedrängnisse in einem nahezu mitleidigen Tone³⁾.

Eine Zeit lang versuchte es Ferdinand gegenüber den ihn erschreckenden Forderungen der Protestanten, durch Verzögerung seiner Resolution⁴⁾ Zeit zu gewinnen⁵⁾; er hoffte, sie würden sich dadurch

¹⁾ Maurenbrecher, S. 179.

²⁾ Perche non hò fatto cosa alcuna che sia in pregiuditio della fede catt^a nelle mie resolutione, che se s. s^{ua} fusse stata qui non haverebbe cosa di più. S. 180 a. a. D.

³⁾ Se si farà qualche male (quod Deus nolit) si farà per mera necessità, perche il povero Re è costituito in grandissime angustie ne sa in che modo riuscirne. S. 177 a. a. D. (31. Juli).

⁴⁾ Von welcher er vorausah, daß les protestans ne lacceperont volontiers, et tiens ausi, que le pape ni v. m. sen trouveront satisfaits et contens. (Ferdinand an den Kaiser, 30. Juli. Lanz, S. 669 a. a. D.)

⁵⁾ Das (zweispältige) Gutachten der Stände wurde dem König am 23. Juni mitgetheilt, dessen Resolution darauf gelangte erst Anfangs September an die Stände, sie war längst vorher fertig.

verleiten lassen, einstweilen den anderen Hauptgegenstand des Reichstags, den Landfrieden und dessen Execution, in Angriff zu nehmen und sich so ihres kräftigsten Pressionsmittels zu begeben¹⁾. Dann dachte er daran den Reichstag ohne Abschied auseinander gehen zu lassen und die Erledigung der Religionsache auf eine folgende Versammlung zu vertagen. Der Gedanke mag von dem Bischof von Verona eingegeben gewesen sein, welcher ausdrücklich instruiert war auf jenes Ziel hinzuwirken, wenn auf keinem anderen Wege verhindert werden könne, daß etwas zum Nachtheil der katholischen Sache geschehe²⁾. Aber die Protestanten wollten von keiner Vertagung wissen; sie sagten öffentlich, dieselbe sei nur ein Kunstgriff, um Zeit zu gewinnen Frieden mit Frankreich und den Türken zu schließen und dann über sie herzufallen³⁾. Mehrere der vornehmsten Reichsstände, mit welchen sich Ferdinand deshalb in Verbindung gesetzt hatte, wie Pfalz, Sachsen, Hessen, selbst Mainz, sprachen sich gegen die Vertagung aus⁴⁾, selbst die katholischen Stände verlangten dringend einen Frieden, der bis zur Vergleichung in der Religion gewährleistet sei⁵⁾. So blieb schließlich kein anderer Weg als den Friedensvertrag zu unterzeichnen. Am 24. September übersandte ihn Ferdinand dem Kaiser mit einem Schreiben, worin er sich entschuldigt: durch die Noth gezwungen habe er in Gottes Namen gethan, was er nicht lassen konnte⁶⁾. Tags darauf wurde er verkündigt.

Es ist wahr, Ferdinand hatte im offenen Widerspruch mit dem Willen des Kaisers wie des Papstes gehandelt, indem er den Frieden einging. Aber hatte er nicht durch diesen Schritt der päpstlichen Sache einen besseren Dienst gethan, als wenn er den Einflüster-

¹⁾ Panz, S. 663.

²⁾ Maurenbrecher S. 176. Am 28. Juli hatte der Bischof die erste Audienz bei Ferdinand, am 30. spricht dieser davon *de trouver moien remettre la diette a autre nouvelle indiction et convocation*. (An den Kaiser, Panz S. 669.) Später wird ihm von dem Erzbischof v. Salzburg bescheinigt, daß er Alles aufbiete um ein Auseinandergehen des Reichstags ohne Abschied herbeizuführen. (Maurenbrecher S. 177.)

³⁾ Panz S. 677.

⁴⁾ Daf. S. 678.

⁵⁾ Maurenbrecher S. 180.

⁶⁾ Panz S. 683. Er habe sich gezwungen gesehen *proceder a la fin et en nom de dieu accepter les moyens contenuz audict recez, veu le danger ou me trouvois tant avec les estatiz de l'empire, les entretenir sans locasion plus longuement, comme aussi a cause du Turc*.

runge, die von Rom kamen, nachgebend, den Reichstag zum Bruch getrieben und dadurch einen neuen Krieg entzündet hätte, welcher bei der damaligen Lage der Dinge verhängnißvoll für die katholische Sache hätte werden müssen¹⁾? Er hatte vollkommen Recht, wenn er das Verdienst in Anspruch nahm hierbei nichts zugestanden zu haben, was der römischen Kirche zum Präjudiz gereichen könnte, und gleichzeitig der Pflichten, welche ihm seine Stellung im Reich auferlegte, sich bewußt geblieben zu sein.

Das römische Reich deutscher Nation ruhte auf dem Gedanken der innigen Verbindung der beiden Schwerter, des geistlichen und des weltlichen. Der Kaiser ist der Schirmherr der Kirche, die Grundlage des Reichs die kirchliche Einheit; die geistliche Regierungsgewalt der Hierarchie bildet einen wesentlichen Bestandtheil des öffentlichen Rechtes. Dies alles blieb durch den Friedensschluß unangetastet. Die Zulassung der Protestanten erschien nur als ein vorläufig geschlossenes Compromiß, bis es gelingen werde den zu Recht bestehenden Zustand auch thatsächlich wieder herzustellen. Das Ganze trat nicht in der Form eines Reichsgesetzes auf, sondern eines Vertrages, wodurch die kämpfenden Parteien sich bis auf Weiteres die Einstellung der Feindseligkeiten zusagten. Allerdings, die Hinweisung auf die verschiedenen möglichen Wege, auf denen die Vergleichung der Religion zu suchen wäre, „Generalconcilium, Nationalversammlung, Colloquium oder Reichshandlungen“ (§ 25), hatte vom Standpunkte des kirchlichen Principes etwas Incorrectes. Indessen war die Aufzählung nicht cumulativ, sondern alternativ (oder). Sobald ein allgemeines Concil gesprochen hatte, berechtigte der Friedensvertrag nicht mehr, weitere Einigungsversuche auf einem der anderen Wege zu fordern. Ueber die Autorität des Concils und die Normen seiner Entscheidung sagte der Friede nichts, und gerade hier lag die Grunddifferenz der mittelalterlichen und der protestantischen Anschauungsweise. Melancthon beschrieb die Stellung eines rechten Concils so: „Was ist nun die Autorität eines rechten Concils, als Nicäni? Antwort: es ist Be-

¹⁾ Der Nuncius Delfino berichtet (2. Juni): Grande è certo l'audacia degli desviati, maggiormente la rabbia che dimostrano contra gli catholici et niente inferiore à queste l'ordinatione che mostrano in ogni cosa. Audiscono fin di dire nelle publiche congregatione che se gli catholici s'opporanno alle cose preposte da loro, l'indurranno à tentare dell' altro che più dispiaceranno et alle quale si faranno a lor dispetto la strada con l'armi. Maurenbrecher, S. 169.

kenntniß derselbigen Personen, die da ihren Glauben befehlen und Zeugen sind, daß ihr Bekenntniß die Wahrheit sei, und zeigen an, wo und wie sie gegründet sei in göttlicher Schrift, und was sie für Zeugen haben zur Stärkung der Schwachen und zu Verwerfung der Unwahrheit. Und macht diese ihre Bekenntniß nicht einen neuen Artikel des Glaubens und nicht einen neuen Gottesdienst. — Darnach wer ihm folget, deß Glaube ist gegründet nicht auf ihr Decret, sondern auf Gottes Wort“. Die aber nicht folgen, gegen die könne man nichts thun, als sie in Bann zu thun und die Execution Gott zu überlassen¹⁾. Von dieser Anschauung aus haben die Protestanten nachher dem Spruch des Concils von Trient den Gehorsam versagt; aber der Religionsfriede gab dafür keinen Anhalt, wenigstens keinen stärkeren als für die katholische Auffassung. Und wenn es weiter hieß, daß auch alsdann, wenn die gesuchte Vergleichung nicht erfolgen würde, der Friedestand bei Kräften bestehen und bleiben solle, so war damit die Aufhebung der Trennung nur aufgeschoben, wie der dabei stehende Zusatz „bis zu endlicher Vergleichung der Religion und Glaubenssachen“ klärllich zeigte. Daß diese Vergleichung nur mit gegenseitiger Einwilligung vollzogen werden solle, mochten die Protestanten durch den Artikel, worin es hieß, daß die streitige Religion „nicht anders denn durch christliche, freundliche, friedliche Mittel und Wege zu einhelligem Verstand gebracht werden solle“ (§ 15), als gewahrt ansehen; aber verdiente ein Ausspruch der unfehlbaren Kirchenautorität nicht ein „christliches, freundliches und friedliches“ Mittel zu heißen? Alles in Allem war man über den Standpunkt des Passauer Vertrages nicht hinaus gekommen: man hatte einen Waffenstillstand geschlossen²⁾. Ja indem auf ein allgemeines Concil als eventuellen Endtermin desselben hingewiesen wurde, war dem römischen Kirchenprincip mehr zugestanden, als in Passau geschehen war.

Von höchster Bedeutung hinsichtlich der Stellung zu dem katholischen Kirchenprincip war die Weise, wie die geistliche Jurisdiction der Bischöfe behandelt wurde. Dieselbe wurde (§ 20) bis zur endlichen

¹⁾ Fragen von elf streitigen Religionsartikeln, so auf Befehl R. Maximiliani II. seiner Majestät Hoßprediger (Pfauser) an Ph. Melancthonem gelangen lassen. Corp. Ref. VIII, 707.

²⁾ Dem Runcius gegenüber betont Ferdinand mit Nachdruck, daß er auf einen ununterwährenden Frieden nicht eingegangen sei. Er sagt ihm: *et ancora gli protestanti o confessionisti volessero che la (pace) fusse perpetiva, io non ho voluto acconsentire.* (31. Aug. 1555.) Maurenbrecher, S. 180.

Vergleichung eingestellt: sie sollte wider der A. C. Religion zc. nicht gebraucht und geübt werden. Aufgehoben konnte sie ja weder von dem Kaiser oder den Ständen werden, deren Macht sich nicht über Geistliches erstreckte, noch von den Bischöfen — diese wären an die Genehmigung des Papstes gebunden gewesen. Das Einzige, was sie konnten, war, daß sie sich dazu verstanden die ihnen *de jure* zustehende Jurisdictionsgewalt in gewissen Angelegenheiten vorläufig nicht auszuüben. Und indem es sodann hieß, daß die geistliche Jurisdiction in Sachen, welche die A. Conf. nicht angingen, von den Erzbischöfen, Bischöfen zc. nach wie vor geübt werden solle, war das Princip anerkannt, daß auch die Protestanten ordentlicher Weise dieser Jurisdiction untergeben seien, war jenen zugleich eine unter Umständen gefährliche Handhabe bereitet nach Bedürfniß auf dies Princip zurückzugreifen. Der Zusatz am Schluß, daß die Jurisdiction in den bezeichneten Sachen fernerhin geübt werden solle, „wie deren Exercitium an einem jeden Orte hergebracht, und sie (die Prälaten) in deren Uebung, Gebrauch und Possession sind“, besagte nicht viel. Sie war ja nach canonischer Rechtsauffassung überall in ihren Diöcesen hergebracht, und die Deutung, welche König Ferdinand dem betreffenden Artikel gab, daß sie nur *extra causas matrimoniales* für die lutherischen Gebiete eingestellt sei, also in *causis matrimonialibus* nicht, ließ sich dem Wortlaut des Artikels gegenüber wohl halten.

Aller thatsächlichen Zugeständnisse, wozu man sich hatte herbeilassen müssen, ungeachtet war das katholische Kirchenprincip unverletzt erhalten und für günstigere Zeiten gerettet worden. Darin lag der höchst bedeutsame Erfolg, welchen die katholische Politik bei dem Friedensschluß davon trug.

Der Rechtsboden, welchen der Religionsfriede den Protestanten gewährte, war sonach an sich ein äußerst schwankender. Dazu kam, daß das Friedensinstrument eine Reihe von Einzelbestimmungen enthielt, welche bei geschickter Benutzung den ganzen für den Protestantismus errungenen Erfolg leicht wieder in Frage stellen konnten. Diese Punkte erfordern demnächst eine eingehende Betrachtung. Sie betrafen 1) die Beschränkung des Friedens auf die Verwandten der Augsburger Confession, 2) die Beschränkung desselben auf die Reichsstände, 3) den Ausschluß der geistlichen Reichsstände.

Die Beschränkung des Friedens auf die Verwandten der Augsburger Confession.

Der Passauer Vertrag hatte die Bestimmung enthalten, daß mittlerweile, bis zu der erhofften Religionsvergleichung, weder der Kaiser noch die Kurfürsten, Fürsten und Stände irgend einen der Augsburger Confession verwandten Stand der Religion halber vergewaltigen oder drängen sollten¹⁾. Dem Hauptvertrage war ein Nebenvertrag beigelegt, die Artikel Religion, Friede und Recht betreffend²⁾. Hier hieß es: es sollen bis zur endlichen Vergleichung der Religionspaltung die Stände der alten Religion keinen Stand der Augsburger Confession verwandt, oder die sonst keinen anderen öffentlich verworfenen und durch die Reichsab-schiede verdamnten Secten anhängig, mit der That oder in andern Wege von seiner Religion und Glauben dringen zc. Die Differenz beider Fassungen ist ersichtlich und von bedeutender Tragweite. Die erste band den Protestantismus an die Augsburgerische Bekenntnißformel, die zweite gestattete eine über diese hinausgehende Entwicklung. Stände, welche weder der Augsburger Confession noch der alten Religion zugethan gewesen wären, waren zur Zeit nicht vorhanden³⁾. Sämmtliche nichtkatholische Stände, auch Pfalzgraf Otto Heinrich, unter dessen Regierung nachmals Heidelberg der Sitz der verschiedenartigsten Geister wurde, so daß Melanchthon sich scheute zur Reorganisation der Universität dorthin zu kommen⁴⁾, verhandelten

¹⁾ Lehmann, de pace religiosa acta publica et originalia, I. p. 3.

²⁾ Dessen gedenkt Häberlin, teutsche Reichsgeschichte II. S. 210. Lehmann a. a. O. hat ihn nicht und bringt ihn erst nach II, p. 144, ohne über dessen Verhältniß zum Hauptvertrag etwas zu sagen. Dagegen steht er bei Schilter, de pace relig. p. 152 und Goldast, constitut. imperiales IV, p. 181, beidemal lateinisch, an letzterer Stelle mit der Bemerkung: haec in germanico exemplari non habentur.

³⁾ Man müßte denn an Kurpfalz denken, wo der damals noch lebende Friedrich II. zwar der Reformation geneigt war, es jedoch zu einer bestimmten Entscheidung für dieselbe nicht brachte. Die pfälzischen Gesandten zu Augsburg erklärten daher, „ihr gnädigster Herr wäre der Augsburger Confession nicht verwandt, wollte aber ein Adhärenz sein“. In Verhandlungen, welche der römische König mit den Augsburger Confessionsverwandten eingeleitet hatte, wollte Pfalz nicht mit reden. (Bericht der kurfächs. Gesandten v. Ranke, deutsche Gesch. im Zeitalt. d. Ref. VI, 526.) Eine Beziehung auf diese Verhältnisse ist indessen in der obigen Clausel schwerlich zu suchen.

⁴⁾ Der Humanismus waltete vor. Vierordt, Gesch. d. Reformation in Baden, S. 449. 455, vgl. Wilkens, Tilemann Heshusius S. 40 ff. Uebrigens

unter dem Titel von Augsburger Confessionsverwandten. Sonach konnte jene erweiternde Clausel nur als ein Vorbehalt für die Zukunft gemeint sein. Man mochte sich die Möglichkeit nicht abschneiden an die Stelle des Augsburgischen nach Lage der Dinge ein anderes Bekenntniß treten zu lassen. Konnte man doch in der Zwischenzeit zwischen dem Passauer Vertrag und dem Religionsfrieden ernstlich daran denken die Augsburger Confession fallen zu lassen, um durch Substitution einer anderen Bekenntnißschrift den Ausgleich mit der alten Religion zu erleichtern — was freilich an dem entschlossenen Widerspruch Melancthon's scheiterte¹⁾. Ihm bangte vor einem Rückfall in's Interim, wogegen er den Protestanten keine sicherere Schutzwehr wußte als „stracks bei der Confession zu bleiben, die sie zuvor überantwortet“, wiewohl er auf dem Raumburger Convent mit dem Gutachten der Theologen übereinstimmte, daß anstatt der Augsb. Confession auch die „derselben gleichlautende“ Confessio Württembergica oder Saxonica bei der Friedenshandlung übergeben werden könne²⁾. Aber es lag in dem Streben, den rechtlichen Bestand des Protestantismus nicht lediglich an die Augsburger Confession binden zu lassen, ein Stück echt protestantischer Sinnesart. Es war jene freie Stellung zum Augsburger Bekenntniß, wie sie z. B. in der hessischen Kirchenordnung von 1532 sich kundgibt, wenn es dort heißt: man halte des Herrn Nachtmahl fast in allen Stücken nach Ordnung und Inhalt übergebener Confession und Apologie „nicht als aus Noth oder Gesetzeszwang, sondern darum, daß wir nichts Unrechtes, Ungescheides oder Verwerfliches darin finden“. Andererseits ist es bezeichnend, daß die Clausel zu Gunsten derer, die sonst keiner anderen öffentlich verworfenen Secte anhängig wären, nur in einem Nebenvertrage eine Stelle fand. Vekterer unterscheidet sich vom Hauptvertrage wesentlich dadurch, daß, während dieser auf Grund der ausdrücklich angezogenen Vollmacht und im Namen des Kaisers geschlossen wird, hier im Nebenvertrage allein der römische König Ferdinand und die friedeschließenden Fürsten als contrahirende Theile erscheinen. Im Inhalte ist der Nebenvertrag fast eine wörtliche

sieh sich Otto Heinrich angelegen sein die „zwinglianische Schwärmerei, die in die A. Conf. heimlich einzuschleichen sich unterstehen wolle“, nicht einreißen zu lassen. Bierordt S. 456.

¹⁾ Heppe, der Convent der evang. Reichsstände zu Raumburg 1551 (Glückwunschprogramm zum Jubiläum Dr. Scheffer's), S. 8. 10. 16.

²⁾ Corp. Ref. VIII, 284.

Wiederholung des im Hauptvertrag (als Cap. II) vorkommenden Abschnittes Religion, Fried und Recht betreffend: eigenthümlich ist ihm nur jene Clausel zu Gunsten einer weiter ausgedehnten Religionsfreiheit. Er sieht sich ganz wie ein Entwurf an, dessen Aufnahme in den Vertrag jedoch nicht zu erreichen war: sie kann nur an dem bezeichneten Punkte, der Ausdehnung der Religionsfreiheit über die Augsburger Confession hinaus, gescheitert sein. Offenbar glaubte Ferdinand diese auf Grund der von seinem kaiserlichen Bruder erhaltenen Vollmacht nicht bewilligen zu können¹⁾; um gleichwohl die Protestanten möglichst zufrieden zu stellen, wurde der Ausweg gewählt, daß wenigstens er, der römische König, persönlich in einem Nebeninstrumente der von diesen geforderten Fassung zustimmte. So mußte sich schon hier der Protestantismus mit einem ihm gefährlichen halben Zugeständniß begnügen.

An dieses Zugeständniß knüpften nun die Verhandlungen zu Augsburg 1555 an. Das zuerst erstattete Bedenken des Kurfürstenrathes²⁾ schlug vor zu setzen: „so soll die kais. und königl. Majestät, auch Kurfürsten 2c. keinen Stand der Augsburger Confession verwandt, oder die sonst keinen andern offnen, verworfnen und durch die Reichsabschiede verdamnten Secten, als Wiedertäufer und dergleichen, anhängen, mit der That gewaltiger Weis oder in andere Wege wider sein Consciencz, Gewissen und Willen. von seiner Religion und Glauben, Kirchengebräuch, Ordnung und Ceremonien, so sie aufgericht oder nochmals aufrichten möchten, dringen 2c.“ Im Fürstencollegium, wo die katholische Partei durch die geistlichen Fürsten mächtig war, stieß der kurfürstliche Entwurf auf Widerspruch. Der Ausschuß beantragte geradezu zu setzen: „doch sollen alle andern, so obbemeldten beiden Religionen nicht anhängig, hierin nicht gemeinet, sondern gänzlich ausgeschlossen sein“³⁾. Im Fürstenrathe selbst kam es zu keiner Einigung; vielmehr erstatteten beide Parteien, die protestantische und die katholische, unter dem 21. Mai gesonderte Relationen⁴⁾. Beide lassen, hierin übereinstimmend, die Clausel „oder die sonst

¹⁾ Andererseits suchte er diesen dadurch für den Vertrag zu gewinnen, daß er ihm vorstellen läßt, alle anderen Ketzereien außer der A. Conf. seien von demselben ausgeschlossen, und habe daher der Kaiser nach wie vor freie Hand gegen dieselben. Bericht vom 15. Juni 1552, Lang S. 265.

²⁾ Lehmann I, p. 13.

³⁾ Lehmann I. c. p. 14.

⁴⁾ Ibid. p. 19—23.

keiner anderen zc.“ weg. Es heißt nun: „so sollen kaiſ. und kön. Majestät zc. keinen Stand der Augsburger Confession verwandt — von seiner Religion — dringen zc.“ Man ist auch später nicht mehr darauf zurückgekommen. Die Resolution, welche nach langen Zwischenverhandlungen am 30. August vom König Ferdinand auf der Kurfürsten und Stände Relationes und Correlationes in puncto des Religionsfriedens ertheilt wurde ¹⁾, sprach sich in Uebereinstimmung mit dem Fürstenrathe für Weglassung der fraglichen Worte aus, „damit in Kraft derselben nicht mag gesagt werden, daß dieser gemeine Fried nicht allein zwischen Ihrer Majestät und den altgläubigen, auch der Augsburger Confession verwandten Ständen aufgerichtet sei, sondern auch noch zwischen allen andern Ständen betheidigt wäre, darunter sich folgendes Sacramentirer, Wiedertäufer und andere, in viel Weg verworfene und verbotene Secten auch für befriedet angeben möchten, welches aber nicht sein soll und freilich keines Theils Meinung ist“. Am 7. September erfolgte die Replik der Stände auf die königliche Resolution. Die Protestanten, um an anderen Punkten ihren Widerspruch desto sicherer aufrecht halten zu können, geben auch hier die Weglassung der fraglichen Worte nach ²⁾. Sie geben jetzt der Sache die Wendung, „daß in der Berathschlagung diese Worte nicht darum oder auf den effectum beigethan, daß außerhalb der Augsburger Confession Jemand, der sich den Secten anhängig machte, sollte hierdurch in diesem Religionsfrieden mit eingezogen oder durchgeschleift werden, sondern auch, daß diejenigen, so weder der alten Religion noch der Augsburger Confession, aber gleichwohl sonst abgesonderten Secten anhängig, des Reichs Constitution an diesem Ort auch sofern unterworfen wären, nämlich daß dieselbige die Stände der alten Religion auch bei ihrem Herkommen und dem Ihren bleiben lassen sollten, damit diese, so sie etwan der alten Religion Verwandte anzufechten fürnähmen, nicht fürgeben möchten, als ob dieses Theils des Friedens sie nicht verbinden“. Die Worte sollten die Wirkung nicht haben, „daß dieselbigem Secten auch in diesem Frieden ihres Theils gesichert, allein daß sie diesen Frieden ihres Theils auch zu halten schuldig“. Man gedachte durch solche Wendung den Rückzug, der an diesem Punkte angetreten werden mußte, zu verdecken: offenbar würde die fragliche Formel, wenn sie in den Frieden gekommen wäre,

¹⁾ Ibid. p. 35.

²⁾ Ibid. p. 41.

auch die Wirkung gehabt haben die sonstigen, nicht zu „öffentlich verworfenen Secten“ gehörigen Religionsverwandten zu sichern. Dazu kam es indessen nicht. Es blieb in dem Friedensvertrag bei der Beschränkung auf die Verwandten der Augsburger Confession.

Welcher Confession, der *variata* oder *invariata*, darüber wurde indessen nichts gesagt. Zwar fehlte es auf katholischer Seite nicht an Versuchen, auch von hier aus den Einräumungen, die man machen mußte, etwas abzubrechen. Wiederholt wurde bei der ersten Berathung im Kurfürstencolleg gefordert (von Trier und Köln) die Confession als die im Jahre 1530 übergebene zu bezeichnen. Doch die Protestanten, Pfalz und Sachsen einstimmig, bestanden darauf, daß nach dem Vorgang des Passauer Vertrags nur die Augsburger Confession im Allgemeinen zu nennen sei. Pfalz wollte, daß man es „bei dem genere bleiben lasse der Augsburger Confession, und wer sich derselbigen gleichförmig und anhängig machen würde“ — später wollten die Pfälzer nicht als „Verwandte“, sondern nur als „Abhängenten“ der Confession gelten. — Sachsen redete vorsichtiger: der Kurfürst sei keiner anderen Confession anhängig als der, „so Anno 30 und hernach darauf gleichförmig exhibiret“ — letzteres auf die *Variata* deutend. — Man handele aber jetzt nicht von Religionsartikeln, sondern vom Frieden; würde man die Dinge so eng zusammenziehen, so würde dadurch Ursache zu fernerm Mißtrauen gegeben ¹⁾.

So wurde jener gefahrdrohende Zusatzantrag beseitigt. In welchem Sinne aber von den Protestanten die Erwähnung der Augsburger Confession gemeint war, kann nach der damaligen Lage der Sachen gar nicht bezweifelt werden. Wohl hatten auf dem Nürnberger Convent im Mai 1554 die dort versammelten Theologen sich dahin ausgesprochen: „wir berufen uns auf die öffentliche und bekannte Confession, welche im Jahr 1530 zu Augsburg der kais. Majestät überantwortet worden ist, dabei auch noch unsere Kirchen durch Gottes Gnade geblieben sind ²⁾“. Erwägt man jedoch, daß an der Spitze der so redenden Theologen der Urheber der „erklärten“ oder „erweiterten“ Confession, wie man damals statt „geänderten“ sagte, Melancthon selbst stand, — daß man sich ungeachtet der Zustimmung zu der letzteren bewußt war bei der im Jahre

¹⁾ Bericht der kurländ. Gesandten v. Mitte März, Ranke, deutsche Gesch. im Zeitalt. d. Ref., 516, 518, 519, vgl. 526.

²⁾ Corp. Ref. VIII, 284.

1530 übergebenen Confession bisher durch Gottes Gnade geblieben zu sein, — erinnert man sich der Stellung, welche die evangelischen Stände in öffentlichen Acten der nächstfolgenden Jahre (Frankfurter Receß 1558, Raumburger Präfation 1561) zu der Confessio variata einnahmen, so kann kein Zweifel sein, daß man beim Religionsfrieden an eine Beschränkung auf die sogenannte Invariata von 1530 nicht gedacht hat. Noch den 1561 zu Raumburg versammelten Herren ist der dogmatische Unterschied der Variata und Invariata im Allgemeinen offenbar unverständlich gewesen; und wenn auch die Mehrzahl persönlich zu der lutherischen Auffassung hinneigte, so war ihre Meinung doch keineswegs, um der Abweichung im Art. 10 willen den Kurfürsten von der Pfalz von der Augsburger Confession auszuschließen: man wußte eben nichts davon, daß in den beiden Fassungen der Confession zweierlei verschiedene Lehre sich ausspräche¹⁾. Noch viel weiter gingen die Evangelischen auf dem Reichstag von 1566, als sie sich dort zu erklären hatten, ob der Kurfürst Pfalzgraf als ihr Confessionsgenosse von ihnen anerkannt werde. Jetzt finden sie allerdings, daß der Kurfürst im Artikel vom hl. Abendmahl sich mit der Confession nicht gleichförmig halte. Weil jedoch derselbe „im Hauptartikel der alleinseigmachenden Justification (in welchem sich anfänglich für dieser Zeit die Religionszweigung erhoben), auch in vielen anderen Artikeln dem wahren Verstand der Augsburger Confession anhängig sei“, so ist doch „ihr Gemüth, Will und Meinung gar nicht den Kurfürsten Pfalzgrafen oder Andere, so in etlichen Artikeln mit ihnen streitig, in teutscher oder in fremden Nationen in einige Gefahr, viel weniger aus dem Religionsfrieden zu stellen &c.“ denn, heißt es weiter, es wolle der Augsburger Confession verwandten Ständen nicht gebühren, „Andern, so in der Religion mit ihnen nicht gleich stimmen, jetzt oder künftiglich das Urtheil heimzusetzen, wann sie dafür halten oder achten, daß dem wahren Verstande der Augsb. Confession seine Meinung gemäß sei²⁾. Sie wollen als im Religionsfrieden eingeschlossen alle die gelten lassen, die auf dem Princip der Augsburger Confession (dem Hauptartikel von der alleinseigmachenden Justification) stünden und ungeachtet sonstiger Abweichungen sich selbst überzeugt hielten, daß ihre Meinung dem wahren Verstande derselben

¹⁾ Galinich, der Raumburger Fürstentag, S. 183 f. und das „Schlußwort“.

²⁾ Lehmann l. c. II, p. 155.

gemäß sei — eine Weite der Auffassung, welche über die Zulassung der Variata von 1540 noch beträchtlich hinausgeht. Ob freilich der Fassung, wie sie der Friedensvertrag einmal hatte, durch solche Interpretation nicht Gewalt angethan werden mußte? So viel ist jedenfalls außer Zweifel, daß an eine Beschränkung auf den Wortlaut der Invariata von 1530 beim Abschluß des Friedens nicht gedacht worden ist.

Ein für die Protestanten wichtiger Zusatz ging auffallender Weise ohne Beanstandung von der katholischen Seite durch. In dem Entwurf des Kurfürstenrathes hieß es: es solle kein Stand *z.* „von seiner Religion und Glauben, Kirchengebräuch, Ordnungen und Ceremonien, so sie aufgerichtet oder nachmals aufrichten möchten“, gedrungen werden. Sowohl die darauf erstatteten Relationen beider Theile im Fürstenrath, als die Gesamtrelation, welche schließlich von den beiden oberen Ständen im Plenum des Reichstags erstattet wurde, eigneten sich diese Formel ohne Bemerkung an ¹⁾. Sie ist sonach in das Friedensinstrument übergegangen, dessen bezüglich der Satz lautet: „So sollen kais. Majestät *z.* keinen Stand des Reichs von wegen der Augsb. Confession oder derselbigen Lehr, Religion und Glaubens halben mit der That gewaltiger Weis überziehen *z.* oder in andere Wege — von dieser Augsburgischen Confessions-Religion ²⁾, Glauben, Kirchengebräuchen, Ordnungen und Ceremonien, so sie aufgerichtet oder nachmals aufrichten möchten, — dringen *z.*“ Von der ihnen so gewährleisteten Freiheit haben die protestantischen Fürsten bald in der Aufstellung des sächsischen Corpus doctrinae und ähnlicher Lehrnormen, schließlich auch der Concordienformel Gebrauch gemacht.

¹⁾ Lehmann l. c. p. 13, 20, 22, 24.

²⁾ So ist nach dem ältesten Drucke (von 1555) wahrscheinlich zu lesen, vgl. Credner die Berechtigung des prot. Deutschlands zum Fortschritt (Frankfurt 1845), S. 15 f. Dem Sinne nach gleich ist die Lesart bei Lehmann: „von dieser Augsb. Confession (Genitiv) Religion, Glauben *z.*“ Unrichtig interpungirt hat Zwitter: „von dieser Augsb. Confession, Religion, Glauben *z.*“ Doch gehen die Folgerungen, welche Credner aus der von ihm nachgewiesenen Lesart zieht, offenbar zu weit: „Es ist folglich die Augsb. Confessionsreligion von dem aus ihr hervorgehenden Glauben *z.* verschieden. Während jene unveränderlich ist, sind diese veränderlich. — Die Confessionsreligion ist die Religion, aus welcher die Confessionen hervorgehen“. (S. 96 a. a. O.) Vergleichene moderne Gedanken haben den Urheber des Religionsfriedens fern gelegen. Religion ist ihnen, im Sinne des geläufigen Sprachgebrauches in Religionsübung u. dgl., so viel als Lehre und Gottesdienst.

Wichtig war endlich die Frage, ob der gewährleistete Friedestand sich nur auf diejenigen beziehe, die zur Zeit des Friedensschlusses der Augsburger Confession bereits zugethan waren, oder ob er die Freiheit in sich schließe auch künftig noch zu derselben überzugehen. Der Passauer Vertrag enthielt darüber nichts; in Augsburg war das Bemühen der protestantischen Stände darauf gerichtet eine Gewährleistung jener Freiheit zu erlangen, doch ohne Erfolg. Im Kurfürstenrathe war von Pfalz gefordert worden, daß der Friede ausdrücklich auch auf diejenigen ausgedehnt werde, die sich künftig zu der einen oder anderen Religion begeben würden, wogegen Trier eine Clausel des Inhaltes beantragte, daß die Stände katholischen Glaubens bei diesem Glauben mit ihren Unterthanen verharren und endlich bleiben sollten¹⁾, womit weitere Uebertritte ein für allemal abgeschnitten gewesen wären. Es kam zu keiner Einigung und so blieb diese Frage im kurfürstlichen Entwurfe unberührt. Der Ausschuß des Fürstenrathes hatte den Zusatz beantragt: „da aber einer oder mehr weltliche Kur-, Fürsten oder Stände, zwischen hie und endlicher Vergleichung, der alten Religion oder der Augsburger Confession anhängig würde, so soll dasselbe anders nicht denn diesem Unsern Frieden in allem seinem Inhalt unabbrüchig und unvorbreichlich geschehen“²⁾. In dem Relationsentwurfe, der hierauf im Fürstenrathe zur Verhandlung kam, war derselbe Satz, sogar in noch präzisere Fassung, als Separatantrag von protestantischer Seite enthalten: „da aber einiger oder mehr Kurfürsten zc., so sollen diejenigen, so zur alten Religion treten, deß genießen und fähig sein, was von denen Ständen der alten Religion in dieser Constitution gesetzt, und diejenigen, so zur Augsb. Confession treten, hinwieder alles und jedes deß fähig sein zc.“ Doch erklärte man sich, „nachdem die geistlichen Fürsten und Stände sich obgesetzten Artikels so hoch beschwerten“ (er heißt hier der Artikel von der Freistellung), bereit unter der Bedingung auf denselben zu verzichten, daß das Kammergericht angewiesen werde in streitigen Sachen, die geistliche Gerichtsbarkeit in fremden und weltlichen Gebieten betreffend, keine Prozesse mehr zu erkennen³⁾. In den folgenden Entwürfen ist derselbe denn auch verschwunden. In der schließlichen Relation des protestantischen Theils des Fürstencollegs findet sich nur noch als Ueberrest davon die Formel: „keinen Stand,

¹⁾ Ranke, VI, 517.

²⁾ Lehmann p. 16.

³⁾ Ibid. p. 19.

zu was Zeit er der Augsburger Confession verwandt", wogegen es in dem Bedenken der katholischen Seite an der betreffenden Stelle nur heist: „keinen Stand der Augsburger Confession verwandt ¹⁾“. Der letzteren unbestimmten Fassung folgt sodann die gemeinsame Relation des Kurfürsten- und Fürstenrathes an das Plenum: „so sollen kais. Majestät 2c. keinen Stand von wegen der Augsb. Conf. — überziehen 2c.“ und dem gleichlautend das Concept des Friedensinstrumentes und dieses selbst ²⁾. Erreicht war nur, daß wenigstens keine ausdrückliche Beschränkung auf die dermaligen Verwandten der Augsburger Confession ausgesprochen war, wenn auch immerhin der Deutung Raum blieb, daß aus dem Friedensvertrag nur für die vertragsschließenden Theile, also für diejenigen, die zur Zeit des Vertragsschlusses bereits Augsburger Conf.-Verwandte waren, Rechte erwachsen könnten.

Alles zusammen genommen war das, was die protestantischen Stände anstrebten, doch nur in sehr bedingter Weise erreicht. Ihr Absehen war darauf gerichtet gewesen, „daß sich kein Stand teutscher Nation in Religions- noch Profansachen einiges Gewalts, Ueberzugs, Bedrängniß wider sein Gewissen und Conscienz zu besorgen“ — so schrieben vor Beginn der Augsburger Friedensverhandlungen (Montag nach Reminiscere 1555) von Raumburg aus die erbvereinigten Fürsten von Sachsen, Hessen und Brandenburg an den römischen König. Was erreicht war, entsprach dieser Absicht unvollkommen genug.

Die Beschränkung des Friedens auf die Reichsstände.

Eine verhängnißvolle Schranke zog der Religionsfriede dadurch, daß er die Religionsfreiheit, welche er zuließ, nur den unmittelbaren Ständen des Reichs gewährte. Der Vertrag von Passau hatte davon geredet, daß kein der Augsb. Confession verwandter Stand solle vergewaltigt 2c. werden, was nach Lage der Sachen nur auf die Reichsstände zu beziehen war. Doch wußte man wohl, indem man sich zu den Friedensverhandlungen zu Augsburg rüstete, daß es sich dabei nicht lediglich um die Interessen der Fürsten und Stände des Reichs handelte. Kurfürst August von Sachsen wies in dem Schreiben, womit er bei König Ferdinand sein persönliches Nichterscheinen in Augsburg entschuldigte ³⁾, darauf hin: „wo nicht ein solcher Friede,

¹⁾ Ibid. p. 20. 22.

²⁾ Ibid. p. 24. 44. 62.

³⁾ *Leidan*, wahrhaftige Beschreibung aller Händel 2c. Fol. 370.

darin auch die Religion und geistliche Güter begriffen, angestellt würde, könnte man nicht wissen, wie lange solches bei dem Volke statt haben möchte. Denn obwohl er und andere Fürsten ruhig und gehorsam ihrem Amt nachsehten, so könnte sich doch zutragen, daß die, so eines geringeren Standes, Unruh anrichteten und diesen zweifelhaften Stand, und daß sie sich der Religion halber besorgen müssen, an die Hand nähmen bevorab an den Orten, da sie die Gelegenheit solches anzurichten wohl haben möchten“. Es galt eine tiefgehende Erregung der Gemüther im Volke durch Sicherung der Gewissensfreiheit zur Ruhe zu bringen. Demnach sprach sich die Eröffnungsbotschaft des römischen Königs ¹⁾ dahin aus: es sei auf christliche leidliche Mittel zu denken „damit mittler Zeit und bis man zu solchem Concilio und billiger Vergleichung kommen möchte, alle Stände und Unterthanen des H. Reichs in friedlichem, ruhigen Wesen, ehrbarem, züchtigem Wandel und Leben, unverlegter Ehre Gottes und christlichen Gewissens erhalten würden“. Bei der ersten Verathung im Kurfürstencolleg drang denn auch Pfalz darauf, daß der Friede auf alle und jede Unterthanen erstreckt werde, Brandenburg schloß sich an, während Sachsen in seinem umständlichen Botum die Frage wegen der Unterthanen unberührt ließ. Demnach konnte der pfälzische Antrag gegen die Stimmen der geistlichen Kurfürsten nicht durchdringen ²⁾. Das Bedenken des Kurfürstenrathes redete überall nur von den Ständen der Augsburger Confession oder der alten Religion; hinsichtlich der Unterthanen wird nur folgendes gesagt ³⁾: „Es soll auch kein Stand den andern zu seiner Religion dringen und dem andern seine Unterthanen abpractiziren oder wider ihre Obrigkeit in Schutz und Schirm nehmen noch vertheidigen in keinem Wege“. So wurden die Unterthanen in religiösen Dingen dem Verfügungsrecht der Obrigkeiten ohne Einschränkung überlassen.

¹⁾ Verlesen am 5. Febr. 1555. Lehmann, I, p. 10.

²⁾ Ranke VI, 517. 519. 522 f. Die Schrift de Autonomia (p. 82) gibt an, die Protestanten hätten anfangs gefordert, daß in den Frieden gesetzt werde: „Doch sollen alle Unterthanen beider Theil Religion ihres Gewissens und Bekenntniß halben von ihren Obrigkeiten frei gelassen werden“. Darauf, als dies von der anderen Seite abgelehnt wurde, sei die Forderung auf die Ritterschaft und Städte beschränkt worden u. Die Angabe muß sich auf den obigen Antrag im Kurfürstenrath beziehen, ist jedoch ungenau. Die von Pfalz geforderte „Addition“ sollte lauten: der Friede solle „gleichergestalt auch auf alle und jede Obrigkeiten und Unterthanen gegen einander gemeint, verstanden und erstreckt sein.“

³⁾ Lehmann, I. c. p. 14.

Der Ausschuß des Fürstenrathes nahm diesen Artikel nicht allein an, sondern verschärfte ihn noch durch den Zusatz: „da sich eines oder mehr Standes Unterthanen im Schein der Religion wider ihre gebührende Obrigkeit aufwiegeln, für sich selbst außerhalb solcher gebührender Obrigkeit Wissen und Willen Neuerung in der Religion fürnehmen und sich empören wollten, dem oder denselben Ständen sollen die andern — getreuen Beistand, Hülz und Zuzug thun, bis so lange dieselbe ungehorsame Unterthanen wieder zum Gehorsam gebracht und vermögzt werden“. Religionsneuerungen aus freier Initiative der Unterthanen gedachte man abzuschneiden; nur die Freiheit auszuwandern wollte man den Unterthanen lassen, welche anderer Religion als die Obrigkeiten zugethan wären. Wie entfernt man von dem Gedanken des Nebeneinanderbestehens verschiedener Confessionen in demselben Staatsgebiete war, zeigt folgender weitrer Satz des Ausschußbedenkens: Wenn in einem Fürstenthum oder Obrigkeit dadurch, daß einem auswärtigen Stande anderer Religion die niedere Gerichtsbarkeit oder der Kirchensatz daselbst zustehet, „zweispältige Religion und Lehr gehalten werden und dadurch die Stände und ihre Unterthanen in fernere Unruhe und Widerwärtigkeit kommen“ sollten, „so mögen dieselben Stände solchen Unruhigkeiten vorkommen, sich desfalls durch eine Permutation, Translation oder aber durch andere gültliche und friedliche Mittel und Wege — mit einander vergleichen ¹⁾“.

Dagegen enthielt der Relationsentwurf des Fürstenrathes ²⁾ folgende wichtige Erweiterung der Friedenszusage: „Nachdem aber etliche von der Ritterschaft, Hanse- und anderen Städten die Augsb. Confession von vielen Jahren her und bis auf den Passauischen Vertrag öffentlich gehabt und gehalten, so sollen dieselbigen Städte allermassen und gestalt wie andere Stände von mehreres Friedens wegen bis zu gemeldter endlicher Vergleichung der Religion auch dabei gehalten werden, doch einem Jeden an seiner weltlichen Obrigkeit unschädlich“. Das war freilich nicht die individuelle Gewissensfreiheit — nur bestimmte Stände und Communitäten, und auch diese nur sofern sie bereits seit längerer Zeit die Augsburger Confession angenommen hätten, sollten gegen gewaltsame Gegenreformation von Seiten ihres Landesherrn geschützt werden, — immerhin aber ein bemerkens-

¹⁾ Ibid. p. 15. 16.

²⁾ Ibid. p. 17. 18.

werther Fortschritt über die zuerst beantragte Fassung ¹⁾. Gleichsam als Compensation für die so geforderte Erweiterung der Religionsfreiheit folgte unmittelbar darauf die schon besprochene Einschränkung: „doch sollen andere, so obgemeldten beiden Religionen nicht anhängig, in diesem Frieden nicht gemeint, sondern gänzlich ausgeschlossen sein“. Bezüglich der sonstigen Unterthanen folgte weiter unten die von dem Ausschuß vorgeschlagene Bestimmung: „Es soll auch kein Stand des H. Reichs den andern von seiner Religion, noch dem andern seine Unterthanen abpracticiren zc.“ sowie weiter: „da sich eines oder mehr Standes Unterthanen im Schein der Religion wider ihre geordnete Obrigkeit aufwiegeln und sich empören wollten, dem oder denselben Ständen sollen die andern — treuen Beistand thun zc.“ — Diese Anträge eigneten sich im Fürstenrath nur die Stände Augsburger Confession an, wogegen das Bedenken der Stände der alten Religion nur die Sätze wegen des Abpracticirens zc. der Unterthanen, nicht aber den Vorbehalt zu Gunsten der Ritterschaft und Städte enthält ²⁾. Gleichermassen enthält die Relation der beiden oberen Stände an das Plenum diesen Vorbehalt nur als Separatantrag der Augsburger Confessionsverwandten, dagegen die die Unterthanen betreffenden Sätze als Gesamtantrag beider Stände ³⁾.

Eine neuere und höhere Auffassung machte sich im Collegium der Städte geltend, als hier am nämlichen Tage (19. Juni) der Vortrag der oberen Stände zur Verhandlung kam. Die Meinung ging dahin, „daß gute Fürsorgung zu thun sein soll, damit ein jeder Stand und Unterthan seiner Religion, Kirchenordnung, Ceremonien und Consciencz frei unverhindert gelassen und also kein Stand noch derselben Unterthanen den andern in seinem District, Gebiet und Obrigkeit derhalben beschweren sollt“. Das Verbot, „daß keiner dem andern seine Unterthanen abpracticiren noch wider ihre Obrigkeit in Schutz und Schirm nehmen“ solle, eignete man sich an unter Wahrung des Auswanderungsrechtes der Unterthanen. Doch ging der schließliche Antrag der Städte an die oberen Stände nur dahin, die streitige Frage wegen der Hanse- und anderen Städte (sowie

¹⁾ Doch war auch von voller Gewissensfreiheit schon die Rede. Am 8. Juni meldet der Runcius Delfino, daß die Protestanten sich alle Mühe darum gäben, *ch'ognuno cosi principe como suddito potesse farsi di catholico lutherano senza pericolo di niuna pena*. Maurenbrecher a. a. D. S. 171.

²⁾ Ib. p. 21—23.

³⁾ Ib. p. 25. 26.

wegen der Freistellung der geistlichen Reichsstände) an königl. Majestät gelangen zu lassen ¹⁾. Dies geschah. Es folgten weitläufige Verhandlungen, in deren Vordergrunde indessen weniger die Religionsfreiheit der Unterthanen als die Freiheit der Geistlichen, zur Augsburger Confession überzutreten, stand, wovon unten. Die Protestanten beriefen sich zu Gunsten der Ritterschaft und Städte darauf, daß „dieselbigen Stände im H. Reich geseßen, unsere Augsb. Confession nunmals länger denn 30 Jahre gehabt, darin auferzogen und schwerlich davon absteigen würden“, auch daß „zu besorgen, da sie in diesem Friedstand ausgeschlossen, es möchte — zu Weiterung gereichen ²⁾“, wogegen die Katholiken ³⁾ mit aller Schärfe den principiellen Standpunkt hervorkehrten. Offen wurde von ihnen ausgesprochen: nur gezwungen hätten sie so viel nachgegeben, als sie nach dem Passauer Vertrag nachgeben müßten. Ebenso offen wurde die Forderung der Gewissensfreiheit im Princip bekämpft: In Glaubenssachen könne man nicht einem Jeden die Freiheit des Gewissens gestatten; sondern wer von der einhelligen Lehre der Kirche abweiche, müsse bestraft und im Zaume gehalten werden. Wenn Alle, welche Meinungen hegten, die mit dem katholischen Glauben stritten, ihres Gewissens halber entschuldigt sein sollten, so müßten auch die Wiedertäufer, Zwingli-aner, Schwenkfelder und andere Schwärmer in den Frieden eingeschlossen werden. — Zu einer gleich klaren Aussprache des protestantischen Glaubensprincipes kam es nicht bei allen weitläufigen Gegenreden ⁴⁾.

Am 30. August erfolgte endlich die königliche Resolution ⁵⁾. Sie lautete ablehnend auf die Forderung der Protestanten ⁶⁾. Daß die Augsburger Confessionsverwandten in diesen Frieden auch die von der Ritterschaft, Hanse- und andere Städte eingeschlossen haben wollen, „darob haben die röm. königl. Majestät etwas Verwunderung

¹⁾ Ib. p. 26. 27.

²⁾ Ib. p. 32.

³⁾ In einer nichtofficiellen Gegenschrift, welche von ihrer Seite verbreitet wurde. Häberlin a. a. O. S. 570 ff.

⁴⁾ Häberlin S. 575 ff.

⁵⁾ Lehmann l. c. p. 33 sqq.

⁶⁾ Schon am 7. Juni hatte Ferdinand dem Nuncius Delfino die feste Versicherung gegeben, ch'ella non acconsentirebbe mai che fusse data l'immoderata licenza agli sudditi, ch'era instata da desviati; höchstens den reichsunmittelbaren Fürsten werde Religionsfreiheit zugestanden werden. Maurenbrecher S. 172.

empfangen, dann dieweil Ihrer königl. Majestät bisher nicht fürbracht worden, daß die Ritterschaft, noch auch die Sec- und andere Städte solches gesucht haben“. Ueber die unmittelbare Reichsritterschaft könne keine Bestimmung getroffen werden, weil dieselbe auf dem Reichstag nicht vertreten, sondern allein kais. und königl. Majestät unterworfen sei, welche sich gegen sie „mit allen gebührenden väterlichen Gnaden zu erzeigen wissen werden“. Was dagegen die landsässige Ritterschaft betreffe, so dürfe diese so wenig wie andere Unterthanen wider ihre ordentliche Landesfürsten und Obrigkeiten gestärkt und vertheidigt werden, und könne daher der König „von wegen Erhaltung mehreren und besseren Friedens und Einigkeit zwischen den Landesfürsten und Obrigkeiten und ihren Landsassen und Unterthanen“ in die Aufnahme jenes Artikels nicht willigen. Dasselbe gelte von den den Landesherrschaften unterworfenen Städten. Um alle Mißverständnisse abzuschneiden schlug deshalb der König vor, nach den Worten „keinen Stand“ hinzuzusetzen „des Reichs“, „damit diese Disposition auf die Stände, so dem H. Reiche ohne Mittel unterworfen, allein verstanden werde“. Dagegen forderte er, daß in den freien Reichsstädten, wo seither beide Religionen neben einander bestanden hätten, dies auch ferner so bleiben solle, was durch die Theorie begründet wurde, „daß die Bürgerschaft in denen Frei- und Reichsstädten alle zugleich und ohne Mittel den römischen Kaisern und Königen und dem H. Reich, sowohl als andere mehrere Stände unterworfen, und so nun andere Reichsstände die alte Religion oder Augsb. Confession zu halten frei sein wollen, so mag solches den Bürgern der Frei- und Reichsstädte auch nicht wohl versagt werden“.

Ueber die königliche Resolution kam es zu lebhaften Verhandlungen in den drei Reichscollegien ¹⁾. Die principiellen Gegensätze spitzten sich immer schärfer zu; „denn als die Stände der alten Religion der Unterthanen halben der Meinung gewesen, daß sie derjenigen Religion anhangen und folgen sollen, deren ihr Landesfürst und hohe Obrigkeit verwandt und beipflichtig ist, — ist daraus abermals starke Disputat und Streitigkeit entsprossen, weil der Augsb. Confession verwandte Fürsten zc. den Religionsfrieden sowohl auf der Obrigkeit als auf der Unterthanen friedlichen ruhigen Zustand und Wohlfahrt zu erstrecken sich angelegen sein lassen“. Man berief sich darauf, daß Katholiken unter Obrigkeiten der Augsb. Confession „bei der alten

¹⁾ Das Protokoll (vom 5. Sept.) bei Lehmann l. c. p. 36 sqq.

Religion, Hab und Nahrung ruhig und unbedrängt gelassen“ würden (doch ohne öffentliche Ausübung ihres Gottesdienstes), ferner, daß nur so dem Inhalt der königlichen Proposition entsprochen werde, nach welcher „männiglich Obrigkeiten und Unterthanen bei friedlichem ruhigem Wesen und christlichem unverletztem Gewissen erhalten“ werden sollten. Auch sei das Zusammenwohnen von Unterthanen verschiedener Religion „allbereit tief eingewurzelt und durch die Gewohnheit ganz unbeschwerlich worden“. „Die furz und fürstlichen Rätthe der alten Religion haben dagegen eingewandt, — wo im Land getrennte Religionen sind, da habe man getrennten Frieden, — die Obrigkeit müsse der Unterthanen zum Gehorsam mächtig sein, und was sie selbst nicht in Gewissenssachen thun wollten, das selbe auch den Unterthanen nicht verhängen“.

Ebenso blieben in Beziehung auf die Religionsfreiheit der Ritterschaft und der Städte beide Theile auf ihrer Meinung.

Merkwürdig und ein Beweis, wie wenig tief doch der Gedanke der Gewissensfreiheit noch in das Bewußtsein gedrungen war, war es, daß die Reichsstädte in Bezug auf ihre eigenen Verhältnisse die individuelle Freiheit der Religion durchaus zurückwiesen. Den beiden höheren Ständen sei völlige Freiheit eingeräumt die eine oder andere Religion zu reformiren, und es sei unbillig, daß ihnen, den Städten, diese Freiheit beschränkt sein solle. Außerdem werde es beständige Unruhe und Zwietracht in den Gemeinden erzeugen, wenn die Städte mit der öffentlichen Ausübung beider Religionen beladen bleiben sollten. — Alle diese verschiedenen Bedenken wurden schließlich in eine Duplik zusammengefaßt, welche dem römischen König und den Commissarien des Kaisers übergeben wurde (7. Sept.)¹⁾. Gemeinsame Anträge waren nicht erzielt; die Katholiken schlossen sich in Allem den königlichen Vorschlägen an, die Protestanten erachteten den Zusatz „des Reiches“ für überflüssig und bestanden auf dem Einschluss der Ritterschaft und der Städte. Im Uebrigen wurde zu Gunsten der Unterthanen von ihnen nichts gefordert, außer daß die Auswanderungsfreiheit auch auf die Unterthanen in den kaiserlichen und königlichen Erblanden, welche zum Reiche gehörten, ausgedehnt werden möge. Die Reichsstädte ihrerseits beharrten auf dem Widerspruch gegen die ihren Bürgern zugedachte Religionsfreiheit.

Da sonach der Schriftenwechsel zu keiner Einigung geführt hatte,

¹⁾ Lehmann I. c. p. 39.

so machte König Ferdinand den Versuch durch mündliche Unterhandlung mit den Parteien zum Ziele zu kommen. Es geschah unmittelbar nach Ueberreichung der Duplik. Schon Tags vorher (6. Sept.) hatte er mit den der Augsb. Confession verwandten Ständen allein conferrirt und sich der Nachgiebigkeit derselben im Punkte der Ritterschaft und Städte zu versichern gewußt. Erstere betreffend hatte er den vermittelnden Vorschlag gemacht, daß in dem Frieden der freien (reichsunmittelbaren) Ritterschaft Meldung geschehe, „ungefährlich also daß sie beider Religion halben sollten unbedrängt bleiben“. Die Erwähnung der Hansestädte aber knüpfte er an die Bedingung, daß dagegen auch der Fortbestand der (katholischen) Capitel in diesen Städten gewährleistet werden müsse. Die Confessionsverwandten nahmen den Vorschlag der freien Ritterschaft halben eine Provision zu thun dankend an, womit die landsässige Ritterschaft stillschweigend fallen gelassen war. Der Hansestädte wegen aber bedachten die Gesandten, „ob es wohl gut ihrenthalben eine Provision zu thun, so wollte doch der Anhang mit den Capiteln ihrenthalben so gefährlich sein als die Provision selber“ nützlich, und erklärten deshalb, ohne gerade dieses Motiv zu betonen, ihren Verzicht darauf¹⁾. Im Protocoll vom 7. September ist deshalb von der Ritterschaft nicht mehr die Rede; den Punkt von den Hansestädten einigte man sich auszusetzen. Bezüglich der Parität in den Reichsstädten beharrte der König auf seiner Proposition, und die Städte zeigten sich nun mehr oder weniger zur Nachgiebigkeit bereit²⁾. So kam es, daß bereits am 10. September ein Vertragssentwurf fertig war, welcher die Artikel die Reichsritterschaft und die Reichsstädte betreffend in der Fassung enthielt, wie sie von dem König proponirt waren und nachmals in den Frieden selbst übergegangen sind³⁾.

Mit erneutem Nachdruck wurde aber die Frage wegen der landsässigen Ritterschaft, Communen zc. wieder aufgenommen, als man sich im Punkt des geistlichen Vorbehaltes zur Nachgiebigkeit gezwungen gesehen hatte. Es galt jetzt wenigstens die Unterthanen geistlicher Stände, welche der Augsburger Confession zugethan waren, vor gewaltsamer Gegenreformation zu sichern. Am 20. September überreichten die Evangelischen eine „Supplication und Erklärung“, worin sie unter nochmaliger Aufzählung ihrer Ablehnungsgründe schließlich dem Vorbehalte unter

¹⁾ Ranke VI, 526. 528.

²⁾ Lehmann p. 43.

³⁾ Ib. p. 46.

Protest sich zu fügen erklärten¹⁾. Hier machen sie auch darauf aufmerksam, „daß viele des andern Theils Religion Communen, Städte und Unterthanen, sonderlich in den nächst anliegenden Landen, so zum Theil mit Ihrer Kur- und Fürstlichen Gnaden Fürstenthum bekreiset, bezirkt, auch zum Theil in Mitte derselben gelegen, aus göttlicher Verleihung nun viel lange Jahre solche Religion vermöge der Augsb. Confession gehabt und zum andern Theil darin erzogen und erwachsen, dieselbe auch nicht verlassen würden. Da nun dieselben hiervon mit Gewalt gedungen werden sollten, hätten E. kön. Majestät aus höchstem Verstand zu ermessen, was Weiterung zu Verhinderung gemeinen Friedens darauf erfolgen könnte“.

Am 20. und 21. September wurde wegen der Städte, Communen und Unterthanen Augsburger Confession, die unter geistlichen Ständen geseßen, zwischen dem Ausschuß der Kurfürsten und Stände und dem römischen König verhandelt²⁾. Die Augsburger Confessionsverwandten bestanden darauf: da diese Friedensconstitution bestimmt sei die Ruhe und Einigkeit sowohl der Obrigkeiten als der Unterthanen zu sichern, so seien die letzteren berechtigt zu erwarten, daß auch ihnen erlaubt sei ohne Verfolgung derjenigen Religion anzuhängen, welche sie als im Worte Gottes begründet und ihrer Seligkeit dienlich erachteten. Da sie, die Stände Augsburger Confession, ihre altgläubigen Unterthanen bisher der Religion wegen nicht bedrängt hätten, auch nicht für künftig dies zu thun gesonnen seien, so fordere die Billigkeit, daß die altgläubigen Kurfürsten zc. mit ihren Unterthanen ebenso verfahren. Hierin erblickten die Confessionsverwandten „den Nervensast und Kraft der Friedensconstitution“. — Die Altgläubigen beschwerten sich dagegen, daß, was mit vieler Mühe und Arbeit in Richtigkeit gebracht und beschlossen sei, allem Ansehen nach wieder erlöchert, durchgriebelt und über'n Haufen geworfen werden solle. Zur Sache replirten sie: Jeder Landesherr habe Zug und Recht in seinem Lande die alte Religion zu schützen und zu handhaben, nam ubi unus Dominus, ibi sit una religio, und es gebühre keinem Fürsten oder Stande des Reichs, daß er seinem Gegentheile von der andern Religion Maß und Ordnung gebe, was er seine Unterthanen in Religionsfachen solle glauben lassen. Ein Landesfürst und Obrigkeit seien von Gott gesetzte Beschirmer der christlichen Religion und

¹⁾ Ib. p. 47.

²⁾ Ibid. p. 49—51, das Protokoll dieser Verhandlung.

Gottesdienstes und ihr Amt erfordere die Unterthanen bei dem uralten katholischen Glauben zu handhaben und zu verhindern, daß dieselben einer fremden, ihrer Seligkeit schädlichen Religion zufließen.

„Demnach Königl. Maj. verspüret, daß die Gemüther unwirsch und verdrüssig, dazu beiderseits auf die Extremität starken Fuß gesetzt,“ hob er die Sitzung auf und versuchte es durch Separatverhandlungen mit einzelnen der Gesandten. Nachdem er im Punkte des geistl. Vorbehaltes den Protestanten gegenüber seinen Willen durchgesetzt, erkannte er die Nothwendigkeit denselben hier ein Zugeständniß zu machen und äußerte sich in diesem Sinne beflürwortend bei den kathol. Ständen. „Man hätte bei dieser Sache insonders zu betrachten, daß nicht allein zwischen den hohen Ständen, sondern vielmehr unter Obrigkeiten und Unterthanen innerliches Mißtrauen, Unwillen, Uneinigkeit und gefährliche Unsicherheit der Religion und Gewissen halben, dawider man einander zu bedrängen und zu zwingen im Werk gewesen, an allen Orten des Reichs eingerissen, bis die innerliche Spaltung zu öffentlichem großem Kriege herfürgebrochen und die Stände einander so viel der nach einander in Haaren gelegen, einander dermaßen geschwächt und verderbt, daß sie gar leicht vom fremden ausländischen Feinden vergewaltigt und unter schweres Joch und ewige Dienstbarkeit gebracht werden könnten.“ Es war umsonst. Als die Sitzung wieder aufgenommen wurde, standen sich die Meinungen so schroff gegenüber wie zuvor. Da griff denn der König zu einem drastischen äußersten Mittel. Als er nach einer Weile wieder in das Conferenzzimmer trat und wahrnahm, „daß man mehr zur Uneinigkeit und Unfrieden als zu Fried und Einigkeit bemüht sei, haben sie den Räthen die Andeutung gethan, daß sie ihnen von dannen zu gehen nicht wollten erlauben, es wäre denn dieser Punkt zur Vergleichung gebracht und ein ganzer Friede beschlossen, sind darauf wieder von ihnen gangen.“

Das half denn so viel, daß man sich darüber einigte, die Erledigung des streitigen Punktes der Königl. Majestät gänzlich heimzustellen und zu übergeben. Worauf der König alsbald mit seinen und den kaiserlichen Räthen in Verathschlagung trat und sodann noch am späten Abend seine schließliche Erklärung abgab. Er war zu dem Beschluß gekommen, zur möglichsten Zufriedenstellung beider Theile einen Mittelweg einzuschlagen, ähnlich wie es auch zu Passau geschehen war: das beschlossene Friedensconcept solle unverändert bleiben; dagegen wolle er dem Frieden eine Nebendeclaration beifügen des Inhaltes: „welche aus der geistlichen Stände vom Adel, Städte,

Communen und Unterthanen vor Jahren her der Augsb. Conf. anhängig gewesen und noch desselben Glaubens und Kirchencereemonien beipflichtig sind, daß sie dann durch ihre Obrigkeiten nicht gedrungen, sondern dabei bis zu christl. Vergleichung der Religion ruhig gelassen werden sollen.“ Für diesen Bescheid haben sich beider Theils Gesandte vom Ausschuß unterthänig bedankt, denselben sodann ihren Mitabgeordneten vorgetragen und hierauf am nächsten Tag in der Frühe dem König die Erklärung überbracht, daß sie ihm und Kais. Maj. zu unterthänigen Ehren und Gefallen in die Absicht des Königs willigten.

Sonach wurde unter dem 24. Septbr. die besagte Nebendeclaration („der Römischen, zu Hungarn und Böhmen Königl. Maj. — Declaration und Erklärung wie es mit der Geistlichen eigenen Ritterschaften, Städten und Communen, welche bis anhero der Augsb. Confession Religion anhängig gewesen und noch sind, der Religion halben hinfüro gehalten werden solle“) ausgefertigt und in Original den kurfürstl. sächsischen Gesandten übergeben.¹⁾

Alles zusammengekommen hatten auch in Beziehung auf die Religionsfreiheit der Unterthanen die Protestanten nur sehr bedingter Weise, ja kaum so, das erreicht, was sie anstrebten. Auch ist nicht zu verkennen, daß ihr Verfahren bei den Unterhandlungen über diesen Gegenstand die nöthige Klarheit und Sicherheit stark vermissen ließ. Der erste, auch von protestantischer Seite gebilligte Entwurf enthielt nichts von der Freistellung der Unterthanen. Demnächst wurde diese zwar gefordert, doch so, daß man sich vorsichtiger Weise in der Vertheidigungsstellung hielt: solche Unterthanen katholischer Stände, die seit langen Jahren der Augsburger Confession zugethan wären, sollten gegen gewaltsame Gegenreformationsversuche geschützt werden. Bis zu der grundsätzlichen Forderung, welche im Städterath einmal auftauchte, daß alle Stände und Unterthanen Freiheit haben sollten zur Augsburger Confession oder zur alten Religion zu treten, erhob man sich nicht, scheint vielmehr auf keinem Stadium der Verhandlungen, abgesehen von dem anfänglichen pfälzischen Antrag, officiell über jene Defensive hinausgegangen zu sein. Begründet wurde dieselbe nur vom Zweckmäßigkeitsstandpunkte durch Hinweis auf die schädlichen „Weiterungen,“ welche durch etwaige Religionsbedrückungen entstehen könnten. Die Katholiken hatten dagegen den Vortheil, sich auf ein

¹⁾ Sie steht bei Lehmann l. c. p. 55, Goldast, const. imperial. IV, 197.

festes Princip stützen zu können. Ueberdies schwächten die Augsburger Conf. Verwandten ihre Stellung in bedenklicher Weise dadurch, daß sie, wie es scheint, ohne es zu bemerken sich mit ihrem eigenen Princip in Widerspruch setzten, indem sie die Reichsstädte gegen die Nöthigung mit zweierlei Religion beladen zu sein zu verwahren suchten. Endlich ließen sie sich — vielleicht nothgedrungen, wenn man den Stand der Verhandlungen im damaligen Augenblicke berücksichtigt, durch ein Zugeständniß von äußerst geringer Sicherheit zufrieden stellen. Der Compromiß auf die Entscheidung des römischen Königs war auch in der Frage wegen des Uebertritts geistlicher Reichsstände zur Augsburger Conf. getroffen worden. Dort wurde die Entscheidung, welche der König schließlich aus seiner Machtvollkommenheit gab, in das Friedensinstrument aufgenommen. Das Mindeste, wenn man es mit der Declaration zu Gunsten der Unterthanen ernst zu nehmen gedachte, wäre gewesen, daß mit dieser das Nämliche geschah. Statt dessen wurde sie neben den Friedensvertrag gestellt, und dies in einer Weise, welche von vornherein starke Zweifel an ihrer Rechtsbeständigkeit zuließ. Der Religionsfriede, welcher einen Tag später unterzeichnet wurde, enthielt die ausdrückliche Clausula derogatoria: „Und soll Alles, das in hieborigen Reichsabschieden, Ordnungen oder sonst begriffen und versehen, so diesem Friedstand in allem seinem Begriff, Artikeln und Punkten zuwider sein oder verstanden werden möchte, demselbigen nichts benehmen, derogiren noch abbrechen, auch dagegen keine Declaration oder etwas anders, so denselbigen verhindern oder verändern möchte, nicht gegeben, erlangt noch angenommen, oder ob es schon gegeben, erlangt oder angenommen würde, dennoch von Unwürden und Unkräften sein und darauf weder in, noch außer Rechts nichts gehandelt oder gesprochen werden.“ Die Clausel stand allerdings schon in dem Vertragsentwurf vom 10. September, zu einer Zeit also, wo von der Nebendeclaration zu Gunsten der evangelischen Unterthanen noch nicht die Rede war: es würde sonst scheinen, daß sie ausdrücklich zu dem Zweck erdacht worden sei, die letztere außer Kraft zu setzen. Wohl aber könnte dem römischen König, als er den Protestanten die Declaration ertheilte, der Gedanke nicht fern gelegen haben, daß dieselbe gegenüber der im Friedensvertrag enthaltenen, bereits vereinbarten Derogation sich als eine stumpfe Waffe erweisen werde. Allerdings war in die Declaration die Erklärung aufgenommen worden: es hätten die geistlichen Stände darein gewilligt, „daß die Derogation im gemeinen Religionsfrieden dieses Reichstags

inhaltend, daß wider denselben Religionsfrieden keine Declaration 2c. gegeben, erlangt noch angenommen werden — soll, mit mehreren Worten begriffen, obberührter Unserer Erklärung und Entscheid unabbrüchig, aber sonst bei ihren Würden und Kräften bestehen soll.“ Allein juristisch konnte es noch sehr zweifelhaft sein, ob der Friedensvertrag durch eine Vereinbarung, welche getroffen wurde, als er noch nicht abgeschlossen war, also rechtlich noch gar nicht bestand, modificirt werden konnte, ob nicht vielmehr durch die später erfolgte, ganz ausnahmslos lautende Derogation des Friedensvertrags die Declaration außer Kraft gesetzt sei, zumal die Augsburger Conf. Verwandten in den Frieden nach seinem ganzen Inhalt gewilligt hatten. So bewegte man sich auf einem juristisch höchst unsicheren Boden.

Uebrigens war die in der Declaration gegebene Zusage auch inhaltlich in einer Weise beschränkt, wie es den Absichten der protestantischen Stände gewiß nicht entsprach. Nicht genug, daß dieselbe nur diejenigen Unterthanen sicherte, die seit langen Jahren und gegenwärtig noch im Besiz der Augsburger Conf. seien, — sie redete auch ausdrücklich bloß von den Unterthanen der „geistlichen“ Stände. Von den zahlreichen protestantischen Unterthanen der weltlichen Fürstenhäuser katholischen Glaubens, Oesterreichs und Baierns zumal, war nicht die Rede. Die Unterschiebung von „geistlich“ anstatt „katholisch“ hatte ganz stillschweigend, und ohne daß sie von den Protestanten beachtet worden wäre, stattgefunden. Vielleicht ließ man sie mit Absicht unbeachtet, um nicht durch abermalige „Weiterungen“ Alles auf's Spiel zu setzen.

Kurz, man hatte sich auf Seiten der Protestanten nothgedrungen mit einem mäßigen Erfolge begnügt, meinte aber dieses wenigstens sicher zu sein. Daß die protestantischen Stände in der That der Meinung waren, durch den Religionsfrieden die Gewissensfreiheit der evangelischen Unterthanen in katholischen Territorien gesichert zu haben, zeigte sich in den nächsten Jahren mehrfach. So erstatteten nach dem Schluß des Augsburger Reichstags von 1557 die dort anwesenden Räte und Gesandten der Stände A. E. einen gemeinsamen Bericht an ihre Herren und Oberen, worin sie beantragten: man möge dem Erzbischof von Salzburg und anderen katholischen Fürsten und Ständen wegen der, über ihre evangelischen Unterthanen dem Religionsfrieden zuwider verhängten Verfolgungen zunächst Vorstellungen machen und, wenn diese fruchtlos blieben, sie beim Reichskammergericht auf gemein-

same Kosten der Augsburger Conf. Verwandten verklagen.¹⁾ So überzeugt war man einen sicheren Rechtsboden unter den Füßen zu haben.

Dabei scheint man sich weniger auf die Declaration König Ferdinands gestützt zu haben, als vielmehr der Meinung gewesen zu sein, daß sich aus dem Wortlaute des Religionsfriedens selbst das, was man wollte, begründen lasse. Dieser Nachweis wird in zwei Abhandlungen ungenannter Verfasser *de jure seu beneficio emigrandi et de libertate conscientiae*, welche unter Maximilian II. ans Licht kamen, versucht.²⁾ Man berief sich darauf, daß der Religionsfriede, wie es im Eingang heiße, deshalb geschlossen worden sei, weil „die Stände und Unterthanen sich beständiger, gewisser Sicherheit nicht zu getrösten“ gehabt hätten, und zu dem Ende „der Ständ und Unterthanen Gemüther wiederum in Ruhe und Vertrauen gegen einander zu stellen.“ Dieser Zweck sei aber unmöglich zu erreichen, wenn die Augsburger Conf.-Verwandten täglich sehen müßten, daß ihre Glaubensgenossen gethürmt, gemartert, ihren Ehren entsezt, von Haus und Hof gejagt würden. Ferner der Religionsfriede bestimme, daß Niemand, „was Würden, Standes oder Wesens er sei,“ um beider zugelassenen Religionen willen bekriegt oder bedrängt werde; die geistliche Jurisdiction sei gegen der Augsburger Conf. Religion, Lehre, Kirchengebräuche *re. suspendirt*, die Jurisdiction gehe aber vornehmlich über die Unterthanen. Endlich sei den Unterthanen zwar gestattet der Religion wegen auszuwandern, sie könnten aber dazu nicht gezwungen werden und müßten daher, so lange sie sich nicht freiwillig dazu entschlossen, unbedrängt im Lande geduldet werden.

Wie sehr dergleichen Interpretationen dem Sinn und Wortlaut des Friedens Gewalt angethan wurde, lag nur zu sehr auf der Hand.

Der geistliche Vorbehalt.

Der geistlichen Reichsstände wegen hatte der erste im Kurfürstenrath aufgestellte Friedensentwurf keine besondere Bestimmung enthalten. Bei der Verathung im Fürstencolleg tauchte von protestantischer

¹⁾ Häberlin, Reichsgeschichte III, 171.

²⁾ Lehmann l. c. II, 158 sqq. Beide Tractate stehen auch bei König, *europ. Staats-Consilia* I, p. 209—215, können jedoch nicht, wie hier angegeben ist, schon 1557 verfaßt sein. Wenigstens der zweite redet von „weiland hochlöblicher Gedächtniß Kaiser Ferdinand“ und erwähnt, daß „die jezt regierende Röm.“

Seite die Forderung eines Zusatzartikels auf, welcher auch für die Zukunft den Ständen die Freiheit von der einen zur andern Religion überzutreten wahrte, dergestalt, daß diejenigen, die künftig zur Augsburger Conf. treten würden, alles dessen genießen sollten, was von denen, so zuvor schon die Augsburger Conf. gehabt, in dieser Constitution gesetzt und gemeldet sei.¹⁾ Damit war die Discussion auf die Möglichkeit gelenkt, daß noch ferner geistliche Reichsstände zur Augsburger Conf. übertreten würden. Dieser Gefahr zu begegnen, wurde denn in dem gemeinsamen Bedenken des Kurfürsten- und Fürstenrathes, welches am 19. Juni im Plenum zur Verlesung kam, von katholischer Seite ein Zusatzartikel des Inhaltes beantragt, daß, wenn von nun an ein Erzbischof, Bischof 2c. von der alten Religion abtreten würde, „derselbe seines Amtes und Standes alsbald ipso jure et facto entsetzt, auch den Capiteln, und denen es von gemeinen Rechten oder der Kirchen und Stifte Gewohnheiten zugehört, eine Person der alten Religion verwandt zu wählen und zu ordnen zugelassen sein“ solle.²⁾

Die Kurfürsten und Fürsten Augsburger Conf. entgegneten:³⁾ Sie könnten unmöglich darin willigen irgend einem Menschen den Zugang zum Himmel zu schließen und zu sperren, um nicht am jüngsten Tag in das schreckliche Urtheil Christi zu fallen. Selbst ungläubige Juden und Türken wünschten Jedermann zu ihrer Religion zu bekehren; wie viel mehr liege dies Christen ob, welchen es von Gott ausdrücklich befohlen sei. Würden sie in diesen Artikel willigen, so würden sie sich kraft dessen verpflichten wider ihre Glaubensgenossen zu Verfolgung und Unterdrückung ihrer Confession Zuzug und Hilfe zu thun; solches aber wäre wider Gott und ihr Gewissen und bei aller Welt ihnen zum Allerhöchsten nachtheilig und verweislich. Sollte dieser Artikel in den Frieden aufgenommen werden, so wäre dies das höchste Präjudicium ihrer Religion cum infamia. Man sieht, wie die innersten Motive religiöser Ueberzeugung wie confessionellen Ehrgefühls bei diesem Widerspruch im Hintergrunde lagen. — Um aber

Kais. Majestät“ ihren Unterthanen Augsburger Conf. freie Religionsübung gestatte. Derselbe steht Lehmann I, 129 als „kurzer Bericht und Anzeig 2c. — von Kurfürst Ludwigen Pfalzgrafen Räten abgefaßt und den evang. Ständen von 1576 auf dem Reichstag zu berathschlagen fürgetragen.“

¹⁾ Lehmann I. c. p. 19.

²⁾ Ibid. p. 25.

³⁾ Ibid. p. 28.

der Besorgniß der anderen Partei zu begegnen, es möchten die geistlichen Stifte mit der Zeit profanirt und in weltliche Herrschaften verwandelt werden, welches doch ihr — der Protestanten — Gemüth und Meinung nie gewesen sei, sondern vielmehr, daß die geistlichen Güter aus dem langen Mißbrauch ad primam fundationem und zu ihrem rechten christlichen Gebrauch möchten gebracht werden, — stellten sie dem katholischen Antrag folgenden Gegenantrag gegenüber: „Es sollen auch die hohen Reichs- Erz- und andere Stifte, wenn darin die Religion wird verändert, zu keiner weltlichen Herrschaft und Erbschaft gewandt, sondern — nach eines jeden Erzbischofs, Bischofs oder Prälaten Absterben oder Resignation bei ihren Electionen, Administration und Gütern gelassen und von diesem Articul in Vergleichung der spaltigen Religion ferner gehandelt und beschloffen werden.“ So gedachte man die Möglichkeit, daß evangelisch gesinnte Bischöfe ihre Stifte reformirten, zu wahren.

Der Gegensatz erwies sich an diesem Punkte unausgleichbar. (Bestärkt wurden die Augsburger Conf.-Verwandten durch ein Bedenken Melancthon's, ¹⁾ ein höchst bemerkenswerthes Zeugniß der Bestrebungen und Hoffnungen, welche noch damals in dem deutschen Protestantismus lebendig waren. „Der päpstlichen Kur- und Fürsten und Bischöfe Artikel“ hält Melancthon für ganz unannehmbar, weil dadurch den Bischöfen sowie ihren Landen, Adel und Städten der Weg zur Erkenntniß des Evangelii verschlossen werde; selbst diejenigen Bischofslande, die bereits das Evangelium angenommen hätten, würden dadurch wieder davon gedrungen. „Auch werden — fährt Melancthon fort — durch denselben Artikel die Wege zur Einigkeit künftig verschlossen. Denn menschlich ist kein anderer Weg zur Einigkeit in der Religion in Deutschland zu gedenken denn dieser, daß die klare Wahrheit soll für und für mehr Bischöfe, Fürsten und andere Regenten bewegen diese Lehre anzunehmen und zu pflanzen.“ Herstellung der Einheit durch Rückkehr zum Papstthum sei ganz unmöglich. Ferner räth Melancthon, es möchten „Kur- und Fürsten dieses Theils sich vernehmen lassen, daß ihr Gemüth nicht sei, der Kurfürsten Hoheit und die Bisthümer zu zerreißen, sondern wollten am liebsten, daß die Bischöfe christliche Lehre annähmen und pflanzten

¹⁾ Bedenken von Freistellung der Religion. An die Gesandten der Kur- und Fürsten auf dem Reichstag zu Augsburg. Corp. Ref. VIII. 478. Das Bedenken nimmt auf den obigen Antrag Bezug, muß also in der Zeit nach dessen Einbringung erstattet sein.

und selbst ihre Jurisdiction, Kirchen, Consistoria und Schulen christlich bestellten. Ich lasse mir auch gefallen, daß sie darauf arbeiten, daß der Artikel mit solchen Worten gemacht werde, wie das kurfürstliche Bedenken meldet, nämlich daß, so ein Bischof unsere Lehre annehmen würde, sollte er in der Administration bleiben und die Kirchen recht bestellen, sollte aber die Election und Stiftgüter zc. nicht ändern.“ Wenn auf diesem Weg nicht zum Ziele zu kommen wäre, so möge man die Suspension der Sache bis zu einem Concil oder Colloquium oder einem anderen Reichstag zu erlangen suchen, im äußersten Falle aber geschehen lassen, was man nicht ändern könne, und Protestation dagegen einlegen.

Die kirchliche Hierarchie zu erhalten und mit evangelischen Inhalte zu füllen, um so zu einem selbstständigen evangelischen Kirchenregimente zu gelangen, war seit je ein Lieblingsgedanke Melancthons gewesen. Ein Jahr vorher, auf dem Theologen-Convent zu Raumburg, hatte man sich überzeugt, daß die Hoffnung darauf aufzugeben sei, und deshalb den evangelischen Fürsten den Rath gegeben mit der Errichtung von Consistorien zc. selbstständig vorzugehen. Aber noch schwebt der Gedanke vor durch Bischöfe, welche das Evangelium annehmen, ein evangelisches Episkopat ins Leben zu rufen. Der „Artikel der Freistellung,“ wie man ihn wohl nannte, sollte dazu den Weg bahnen. —

Auf der andern Seite sahen die Katholiken schon in der Erlaubniß für die geistlichen Fürsten, auch nur für ihre Person ungestraft der lutherischen Secte anhangen zu dürfen, ein viel zu weit gehendes Zugeständniß und bedauerten, daß sie sich zu demselben hätten drängen lassen.¹⁾ Wenigstens die Verpflichtung der Abfallenden auf ihre kirchliche Würde zu verzichten suchte man mit allem Fleiße zu retten: man sah die Gefahr voraus, daß die Mehrzahl der Bischöfe demnächst nach dem Beispiel des Herzogs von Preußen verfahren werde.²⁾ Dem römischen König wurde vorgestellt, daß die kaiserliche Autorität im Reiche wesentlich auf dem Gehorsam der geistlichen Stände ruhe, daß die wachsende Unbotmäßigkeit der landesfürstlichen Gewalten eng mit der kirchlichen Stellung der protestantischen Fürsten zusammenhänge, daß ein neuer Erfolg in dieser Richtung schließlich zum Sturz des Hauses Oesterreich hinführen müsse.³⁾ Diese Vorstellungen fanden

1) Bisch. Delfino, 22. Juni. Mauernbrecher, S. 175.

2) Derselbe S. 170. a. a. O.

3) Instruction für den Bisch. v. Verona, das. S. 176.

bei Ferdinand bereite Aufnahme. Der römische König erklärte sich in seiner am 30. Aug. dem Reichstag eröffneten Resolution gegen den Antrag der Protestanten.¹⁾ Er finde es recht und billig, daß ein Bischof oder Prälat, der zur Augsburger Conf. übertrete, sein Amt niederlegen und seine Pfründe verlieren müsse. Den Augsburger Conf.=Verwandten werde dadurch nichts entzogen; wohl aber sei den Ständen der alten Religion durch den Passauer Vertrag zugesichert, daß sie bei ihrer Religion, Kirchengebräuchen 2c. ungestört gelassen werden sollten. Es sei billig, daß die Beneficien von solchen verwaltet würden, welche der ersten Stiftung nach dazu qualificirt seien. Was würden die Protestanten sagen, wenn die Altgläubigen ihnen zumutheten, daß sie diejenigen, die von der Augsburger Conf. abfielen und dawider lehrten, dennoch behalten sollten? — Die Protestanten beharrten auf ihrem Widerspruch.²⁾ Es scheine, als wolle man zwar eine Religionsfreiheit bewilligen, aber die Mittel zur Augsburger Conf. zu treten dergestalt beschneiden und schmälern, daß ihr Niemand mehr zufallen könne. Der Religionsstreit, welcher doch durch friedliche Mittel beigelegt werden solle, werde durch diesen Vorbehalt bereits entschieden, nämlich die Augsburger Conf. für eine verdamnte Secte und kezerische Lehre erklärt. Es würde ihrer Religion zum Schimpf und zur Verkleinerung gereichen, wenn sie zugäben, daß Alle, die sich dazu bekännen, ipso jure et facto für Ketzer gehalten würden.

Ihr Widerspruch scheiterte an dem bestimmten Willen des Königs, welcher sich in diesem Punkte ganz unbeugsam erwies. Wiederholt trat er in eigener Person für den Vorbehalt ein. „Ihre Maj. seind selber in Jonas (des Vicekanzlers) Rede gefallen: Ihro Maj. könnten mit derselbigen Ehren gegen den fremden Potentaten nit anders verantworten,“ heißt es in dem Berichte der kursächsischen Gesandten über die Conferenz, welche der König am 6. Septbr. mit den Augsburger Conf.=Verwandten hatte.³⁾ Dann nochmals nach langwieriger Berathschlagung: „Und haben am Ende Ihre Maj. abermals selber geredet, diesen Artikel könnten Ihre Maj. ihrer Gewissen und Nachrede halben nicht fallen lassen.“ Der König drohte den Reichstag zu prorogiren, „oder wir sollten diesen Artikel willigen, mit anderen viel heftigen Worten, daß die furtum et rapinam committirten, die

¹⁾ Häberlin II, 582 ff.

²⁾ Ebendas. 588, 595.

³⁾ Ranke, deutsche Geschichte im Zeitalter der Ref. VI, 527, vgl. das. V. 38.

geistliche Güter wider den Willen der Fundatoren inne hätten.“ Schließlich, da auch die Protestanten in ihrer Position unerschütterlich blieben, wies er auf den Ausweg eines Compromisses. Nachdem er „fast ganzer zwei Stunden“ mit seinen Räthen sich besprochen, ließ er den Protestanten ansagen: „weil wir unsere Religion und Gewissen anzogen, sonst kein ander Bedenken darunter haben wollten, so hätten Ihre Maj. auf diesen endlichen Weg gedacht, sie wollten diese Sachen auf sich nehmen und es aus vollkommener Macht also ordnen.“ Er ließ hinzufügen: „denn diesen Artikel könnten und mögten sie nit ausschaffen, das wäre der endliche Beschluß und hätten hiebevoren bei Ihren Ehren geschworn, das wäre Ihrer Maj. Ernst.“¹⁾

Am folgenden Tage wurde der Compromißvorschlag dem Plenum der Reichsversammlung vorgelegt.²⁾ Es heißt im Protokoll von diesem Tage: „Im Puncten des geistl. Vorbehalts hat Kön. Maj. dieselben (Stände) dahin persuadirt und bewogen, weil die Stände darüber so fern getrennt, daß zur Vergleichung nicht zu gelangen, daß sie ihrer Kaiserl. Maj. aus Vollkommenheit die entstandenen Streitigkeiten aufzuheben (doch auf der Augsburger Confessions Seiten mit gewisser Bedingung) übergeben und heimgestellt.“ In der That wurde die unbedingte Zustimmung der Augsburger Conf.=Verwandten damals noch nicht erlangt. Noch am 9. Sept. beriethen dieselben über Annahme oder Nichtannahme,³⁾ wobei „diese Ding ganz hart anstanden.“ Mächtige Stimmen — Pfalz, Brandenburg, Pommern — waren auch jetzt für Ablehnung. Andere wiesen darauf hin, daß durch den Frieden auch mit diesem Vorbehalt immerhin größere Vortheile erreicht würden als jemals bis jetzt, auch habe Doctor Martinus oftmals gerathen, man solle sich in solchen Friedensverhandlungen der Güter nicht annehmen. Dabei war man der Meinung, daß der Zweck des Vorbehalts vielfach doch werde vereitelt werden, denn es sei nach dem Wortlaut „nicht allewege necessitatis, sondern voluntatis einen (evangelisch gewordenen Bischof) abzusetzen, und die Sachen würden sich in den Capiteln wohl schicken. Es wäre auch nichts disponirt von dem Fall, wann ein ganz Capitel neben dem Bischof zu uns treten würde.“ Zur Einigung kam man aber nicht, vielmehr erbat man sich von dem König Frist zur Instructionseinholung, welche

¹⁾ Ranke VI, 531. 532.

²⁾ Protokoll vom 7. Septbr. bei Lehmann p. 43.

³⁾ Bericht der kurländ. Gesandten, Ranke a. a. O. 532 ff. vgl. Dreyßen, Gesch. d. preuß. Polit. II, 2, 380.

denn auch bis zum 18. oder 19. Sept. bewilligt wurde. Die Weisungen, welche darauf an die Gesandten kamen, lauteten auf Annahme unter Protest. Auch Kurfürst August von Sachsen, der zwar in seinem Antwortschreiben die Bedenken, welche der Vorbehalt ihm machte, ernst und umständlich darlegte, war am Ende doch nicht entschieden für Ablehnung, zumal wenn der Widerspruch der Protestanten ausdrücklich constatirt und den evangelischen Unterthanen der geistlichen Stände Sicherstellung gegen Glaubensbedrängnisse gewährt würde.¹⁾ Auf letzteres Ziel richtete sich denn von jetzt an die ganze Energie der Augsburger Conf.=Verwandten, und der König selbst, wie bereits gezeigt wurde, hielt es für geboten in diesem Punkte seine katholischen Freunde zu einer Gegenleistung zu veranlassen.

Am 20. Septbr. überreichten die Augsburger Conf.=Verwandten dem römischen König ihre schließliche „Supplication und Erklärung“ in Sachen der Freistellung der Geistlichen.²⁾ Die protestantischen Argumente gegen den Vorbehalt werden hier nochmals umständlich dargelegt. Gleichzeitig erklären die Confessionsverwandten abermals, daß ihr Gemüth nicht sei, solche Güter den Reichsstiften zum Nachtheil abhanden oder in Zerrüttung kommen zu lassen. „Viel weniger sei ihr Will und Meinung, daß Erzbischöfe und Bischöfe, auch andere Prälaten ihr recht Officium, derhalben sie aus vermuthlichem Willen der Foundation ihre Beneficia haben, mit reiner Vehr des Wortes Gottes &c. — nicht üben sollen, sondern sie begehren nichts Höheres, denn daß sie ihr Amt recht nach der evangelischen Vehr brauchen und, wenn solches geschieht, bei ihren Beneficien und Gütern ohne Verminderung gelassen werden mögen.“ Sollte jedoch Königl. Maj. auf ihrer Resolution beruhen und sich durch die vorgebrachten hochbewegenden und dringenden Ursachen davon nicht abwenden lassen, so wüßten sie, die Stände Augsburger Conf., Ihrer Maj. über geschene unterthänige Bitte und Fürwendung kein Form oder Maß zu setzen, erklären jedoch, „daß sie für sich in solchen Articul nicht willigen könnten.“

In den nächsten Tagen erfolgte dann die schließliche Feststellung des Vorbehaltes, wie er in den Friedensvertrag aufgenommen werden sollte: nur in Beziehung auf Formalien hatten die Confessionsverwandten einige Milderungen der ursprünglichen Fassung erlangt.

¹⁾ Ranke V, 386. VI, 538.

²⁾ Lehmann p. 47.

Durch den eingelegten Protest aber waren sie ernstlich der Meinung dem Vorbehalt die rechtliche Wirksamkeit genommen zu haben. Dies erklärte der kursächsische Rath Dr. Vindemann den Botschaftern der Reichsstädte, als diese demnächst (es muß am 22. oder 23. Septbr. gewesen sein) in die Conferenz der kurfürstlichen und fürstlichen Abgesandten Augsburger Conf. beschieden wurden um Bericht über den Verlauf der Sache zu empfangen.¹⁾ Er rühmte das Verdienst des römischen Königs, als der endlich nach seiner sonderbaren Geschicklichkeit und hocherleuchtetem Verstand ein Temperament gefunden habe die noch streitig gewesenen Punkte zu einem glücklichen Ende zu bringen. Was den geistlichen Vorbehalt betreffe, so sei dadurch „den geistlichen Ständen annehmliches Vergnügen beschehen und den weltlichen Kur- und Fürsten der Augsburger Conf. an ihren hergebrachten Rechten und Gerechtigkeiten nichts abgebrochen, angesehen daß solche Einverleibung (in den Frieden) ohne dieses Theils kur- und fürstliches Gutheißens und Bewilligung der Constitution eingerückt, daher in Mangel einhelligen Consensus unverbindlich, aber in anderen Clauseln solche Mäßigung erhalten, dabei sich ihre gnädigste und gnädige Herren zu ruhen befinden können.“

Die letztere Bemerkung mag auf jene Interpretation hinweisen, welche man dem betreffenden Artikel gab, daß derselbe die Domcapitel zwar ermächtige, aber nicht verpflichte an Stelle des evangelisch gewordenen Bischofs einen katholischen Nachfolger zu wählen. Aber die Disposition des Artikels lautete bestimmt dahin, daß der Prälat, welcher zur Augsburger Conf. übergehe, alsbald seine Stelle zu verlassen habe. Den protestantischen Mitgliedern der Domcapitel legte allerdings der Artikel keine derartige Verpflichtung auf, und der Fall, daß ein protestantisches Capitel einen Protestanten zum Bischof erwählen würde, war nicht vorgesehen, sondern nur der, daß ein Bischof während seiner Amtsführung zum Evangelium überträte. Sonach war auch dieser Artikel wohl lückenhaft genug; aber seine Rechtsbeständigkeit im Ganzen war kaum mit Zug anzuzweifeln. Die mangelnde Zustimmung der Augsburger Conf.-Verwandten mochte als dadurch ergänzt zu betrachten sein, daß sich am Schluß des Vertrages sämtliche Contrahenten verpflichteten, „so viel einen jeden betrifft oder betreffen mag, wie allenthalben obstehet, stet, fest, aufrichtig und unverbrüchlich zu halten.“ Thatsächlich haben die Prote-

¹⁾ Lehmann p. 51. 52.

stanten während der folgenden Jahrzehnte den geistlichen Vorbehalt als nicht in Kraft stehend behandelt.

Solchergehalt ist der Religionsfriede geschlossen worden, in Wahrheit nur ein mühselig, unter dem Drange der Noth zu Stande gebrachter Compromiß auf Zeit. Man hat von den Segnungen, welche der endlich errunnene Friede für Deutschland gebracht habe, viel zu sagen gewußt. „Die Wichtigkeit dieser Transaction — schreibt Buchholz¹⁾ — tritt in ein desto helleres Licht durch Vergleichung mit anderen Nationen und die Erwägung, wie viel Unheil in den Niederlanden, in Großbritannien oder in Frankreich dadurch würde erspart worden sein, wenn man ein ähnliches Fundament gehabt hätte, auf welches die Parteien sich hätten stützen können, sowie durch die späteren Begebenheiten im eigenen Vaterlande, indem sowohl die Angriffe, welche nicht bloße Zusätze und Ausdehnungen oder veränderte Anwendung dieses Religionsfriedens, sondern dessen Einreißung bezielten, als auch die Vertheidigung, welche über denselben zurückgriff, sich als verderblich und unheilvoll erwiesen haben“. Die Wahrheit ist, daß der Religionsfriede das Elend der Religionsverfolgungen keineswegs von Deutschland fern gehalten hat, nur daß dieselben hier nicht wie in ausländischen Reichen von der Centralgewalt des Reiches geübt wurden, — ferner, daß zu Angriffen, welche die Einreißung des Friedens bezielt hätten, d. h. förmlicher und ausgesprochener Mäßen, die päpstliche Reaction gar nicht nöthig hatte zu schreiten, weil der Friedensvertrag die Handhaben bot um ihn unter formeller Aufrechterhaltung des Friedens vollständig unwirksam zu machen. Daß es der katholischen Politik nicht schließlich gelungen ist, auf Grund des Religionsfriedens und im Namen desselben den deutschen Protestantismus zu vernichten, dankte dieser letztere nicht dem Augsburger Friedensvertrage. Und was die angeblich verderbliche über den Frieden zurückgreifende Vertheidigung desselben angeht — gemeint sind die Bestrebungen um die Religionsfreiheit der Unterthanen, die Beseitigung des geistlichen Vorbehaltes, die Anerkennung der Calvinisten als im Religionsfrieden eingeschlossen, — so bezweckten diese nur die Sicherstellung der Punkte, welche für eine wirkliche religiöse Freiheit

¹⁾ Gesch. Ferdinand's des Ersten VII, 214.

gerade von der vitalsten Bedeutung waren, und welche der Friede in bedenklicher Weise in der Schwebe gelassen hatte.

Auch noch L. v. Ranke ¹⁾ ist der Meinung, daß der Religionsfriede, wenn auch in mancher Beziehung „mehr eine Auskunft für den Augenblick als ein Gesetz für alle Folgezeit“, doch andererseits „abschließende Festsetzungen von höchstem Werthe“ enthalten habe. Uns scheint vielmehr das Charakteristische des Friedensschlusses gerade darin zu liegen, daß er abschließende Festsetzungen überhaupt nicht darbot. „Fortan — sagt Ranke — war nicht mehr so viel daran gelegen, ob ein päpstliches Concilium die Protestanten verdamnte oder nicht; kein Kaiser, keine Partei in den Reichsstädten konnte ferner daran denken die conciliaren Decrete mit Gewalt gegen sie auszuführen und Grund davon hernehmen sie zu erdrücken“. Man konnte in der That, nachdem das Concil von Trient gesprochen hatte, sehr wohl daran denken und hat daran gedacht auf Grund seiner Entscheidungen die Ketzerei in Deutschland zu erdrücken: wenn es nicht geschehen ist, so stand der Religionsfriede mit seiner unbestimmten Hindeutung auf eine künftige Vergleichung der Religion durch ein Generalconcilium dabei nicht im Wege. — „Auch waren es — fügt Ranke hinzu — nicht einzelne Meinungen, die man duldete, wozu Karl V. sich wohl entschlossen hätte, es war ein ganzes System der Lehre und des Lebens, das zu eigener selbstständiger Entwicklung gedieh“. Aber es ließ sich dem Friedensinstrument sehr wohl eine Deutung geben und sie ist ihm gegeben worden, wonach dasselbe wirklich nicht mehr gewährte als die gunstweise zugestandene Duldung einzelner Lehrmeinungen und Gottesdienstformen, ähnlich wie auch das Interim Karl's V. solche gewährt hatte, keineswegs aber die grundsätzliche Zulassung eines von dem katholischen System grundsätzlich verschiedenen Systems.

Viel weniger günstig redet darum von dem Religionsfrieden Droysen²⁾, Treitschke³⁾ und Weingarten⁴⁾ haben sich ihm angeschlossen, und man wird nicht umhin können beizustimmen. Der Friede war nicht der Act einer souveränen Staats- oder Reichsgewalt, welche den Confessionen gleiches Recht gewährleistet und die Pflicht

¹⁾ Deutsche Geschichte V, 389 ff.

²⁾ Gesch. d. preuß. Politik II, 2, 385.

³⁾ Die Republik der vereinigten Niederlande. Preuß. Jahrb. XXIV, S. 47.

⁴⁾ R. Rothe's Kirchengesch. II, S. 338.

gegenseitiger Duldung auferlegt hätte. Er war ein Vertrag, ein Uebereinkommen der im Reiche sich bekämpfenden Parteien, der Vertreter der Reichsgewalt handelt dabei nicht als Gesetzgeber, sondern als Partei. Dabei sind die Vertragsschließenden von der einen, der katholischen, Seite nicht die legitimen Vertreter der Kirche, welche sich vielmehr unter Protest fernhielten, sondern die zum Handeln Namens der Kirche rechtlich in keiner Weise legitimirten Stände des Reichs. Sie tauschen mit den Ständen Augsburger Confession die Zusicherung gegenseitiger Einstellung der Feindseligkeiten aus. Den Grundsatz der Gewissensfreiheit anzuerkennen ist man dabei weit entfernt. Das Princip der Glaubenseinheit innerhalb des Staatsgebietes und des obrigkeitlichen Zwangs in Glaubenssachen bleibt in voller, sogar noch verstärkter Wirkung; nur wird die Gewalt zur Ausübung dieses Zwanges aus dem Mittelpunkte, der Reichsgewalt, in die Landesobrigkeiten verlegt. Die Entwicklung, welche die Dinge im Reich seit dem Speierer Reichsschluß von 1526 genommen hatten, ist somit durch den Religionsfrieden zum Abschluß gekommen: die Reichsgewalt hat in der religiösen Frage, der Cardinalfrage, um welche die Geschichte des Jahrhunderts sich bewegt, zu Gunsten der aufstrebenden Territorialgewalten abgedankt. Der kirchliche Territorialismus aber, der in dieser Weise begründet war, bildete gleichzeitig die stärkste Grundlage der staatlichen Einzelsouveränitäten, deren fortgehende Consolidirung schließlich die noch stehen gelassenen Formen der Reichsverfassung mit Nothwendigkeit sprengen mußte.

So weit, aber auch nur so weit ging das Einverständniß der vertragsschließenden Stände. In den Fragen des geistlichen Vorbehaltes und der Freistellung der Unterthanen scheiterten sämmtliche Versuche ein solches herbeizuführen. Und doch handelte es sich gerade hier um die Lebensfrage der Zukunft. Deutschland wäre ohne gewaltsame Erschütterungen, auf dem Wege naturgemäßer Entwicklung in seiner Gesamtheit evangelisch geworden, wenn die protestantische Partei mit ihren Forderungen durchgedrungen wäre. Es gelang nicht. Freilich auch die Gegenpartei errang keine zweifellose Anerkennung ihrer Ansprüche. Schließlich war jede Partei der Meinung, die Sicherstellung der eigenen Interessen durch einen wirksamen Act kaiserlicher Machtvollkommenheit errungen, dagegen das, was auf demselben Wege zu Gunsten der Gegenpartei geschehen war, durch den eingelegten Protest unwirksam gemacht zu haben: die Quelle von unausbleiblichen Verwickelungen der schwersten Art.

Nicht übersehen darf bei diesem Allem der Einfluß werden, den die päpstlichen Abgesandten auf den Inhalt des Friedens geübt haben. Sie kamen zu spät um den Abschluß des Friedens zu hindern; aber ihren Machinationen vorzugsweise ist es gelungen, daß der Friedensvertrag eine Gestalt erhielt, welche die Keime zu endlosem neuem Unfrieden in sich trug. Der unüberwindliche Widerstand, der von Ferdinand und den katholischen Ständen gerade an den entscheidenden Punkten den protestantischen Forderungen entgegen gestellt wurde, war, wie die neuerdings ans Licht gekommenen Actenstücke deutlich erkennen lassen, wesentlich durch die Einflüsterungen von Rom aus hervorgerufen.

In Rom wurde der Friedensschluß als ein Werk des Abfalls verurtheilt; man war der Meinung, daß durch den Religionsfrieden Satanas und Christus gleichberechtigt im deutschen Reiche geworden seien ¹⁾. Aber mit Recht konnte darauf erwidert werden, daß der Religionsfriede gerade der katholischen Sache den erzpriestlichen Dienst geleistet habe, indem nur durch diesen der Bestand des Katholicismus in Deutschland gerettet wurde. ²⁾

¹⁾ Quo decreto — Satanas Germaniae Imperium ex aequo cum Christo divisit, sagt Raynaldus l. c. p. 133.

²⁾ So schreibt der Erzherzog Karl an Philipp von Spanien, Memorial v. 23. Jan. 1569. Maurenbrecher in Sybel's hister. Zeitschrift VII, 363.

Ueber die Capitel 50 und 51 des Buches Jeremia.

Von
C. Budde,
Privatdocent in Bonn.

I.

Mit der vorliegenden Abhandlung glaube ich einem Bedürfniß entgegenzukommen. Denn einerseits scheint mir das Stück Jer. L. LI in mehr als einer Beziehung literarhistorisch ganz besonders interessant zu sein, auf der andern Seite herrscht gerade hier besonders große Ungewißheit und Unklarheit. Während eine Zeit lang auf wissenschaftlicher Seite die Ueberzeugung von der Unechtheit des Stückes sich siegreich Bahn zu brechen schien, hat in neuerer Zeit Graf's hochgeschätzte Stimme das Uebergewicht scheinbar so sehr auf die andere Seite geworfen, daß Nägelsbach in seinem Commentar zum Jeremia ¹⁾ meinen konnte, nur Ewald und E. Meier verharreten noch bei der Behauptung der Unechtheit. Des Letzteren Stimme gehört überhaupt kaum mehr zu denen, die gehört werden, Ewald's kategorische Erklärungen sind wenig geeignet, einen Nachweis mit Gründen zu ersetzen: wenn daher sämtliche neueren Commentare, sämtliche verbreitete Handbücher der Einleitungswissenschaft, auch de Wette und Bleek nicht ausgenommen, die Echtheit — hie und da allerdings mit Einschränkungen — festhalten, so ist die Opposition dagegen mindestens mundtödt gemacht. Freilich hat Nägelsbach bei seiner Angabe den stärksten Gegner, Kuenen, übersehen, dessen vorzügliche Untersuchung ²⁾ allein allen gegnerischen reichlich die Wage hält: aber damit ist eben nur der Beweis geliefert, daß dies hervorragende ausländische Buch leider hier wie anderwärts nicht zu seinem Rechte kommt. Doch wird man aus dem unten gegebenen, selbst wiederum schwerlich

¹⁾ Lange's Bibelwerk 15, S. 342.

²⁾ Auch Ramphausen verweist darauf in Bleek's Einl. 3. Aufl.

ganz vollständigen Register ersehen, daß auch namhafte einheimische Gelehrte in nicht geringer Zahl der Ueberzeugung von der Unedtheit des Stückes beitreten, wenn sie auch von einer Begründung derselben an den betreffenden Stellen absehen mußten.

Aber nicht nur darum habe ich die vorliegende Untersuchung angestellt, um diese Ansicht einmal wieder zu Worte kommen zu lassen, sondern weil es mir scheinen will, daß die richtige Lösung bisher von keiner der streitenden Parteien gefunden ist. Ich gebe mich der Hoffnung hin, daß diejenige, die ich zu geben habe, geeignet ist, auf beiden Seiten bisher nicht überwundene Schwierigkeiten zu beseitigen und eine größere Einigkeit des Urtheils über diese etwas seitab gelegene Materie herbeizuführen. Träfe ich dabei mit dem, was ich Neues bringe, die bisherige, nur nicht ausgesprochene Ansicht tüchtiger Fachgenossen — und ich erwarte das — so würde ich das nur mit Freuden begrüßen.

Die Literatur unserer Frage besteht zum größten Theile aus den gelegentlichen Erwähnungen oder doch nur kurzen Darstellungen der bekannten Handbücher. Nur eine Monographie über dieselbe ist von einem Vertheidiger der Echtheit, E. Nögelsbach, verfaßt worden unter dem Titel „Der Prophet Jeremia und Babylon“ (Erlangen 1850). Nach ihm behandelten die Frage am ausführlichsten und jedenfalls am gründlichsten die obengenannten Kritiker, Graf als Vertheidiger, Ruenen als Gegner der Echtheit.

Hier eine Uebersicht der gesammten Literatur, soweit sie mir bekannt geworden ¹⁾. Dem ersten Bestreiter der Echtheit, J. G. Eichhorn ²⁾, schließen sich die Folgenden an: v. Cölln ³⁾, Gramberg ⁴⁾, Maurer ⁵⁾, Knobel ⁶⁾, Ewald ⁷⁾, Bunsen ⁸⁾, *E. Meier ⁹⁾, Ruenen ¹⁰⁾, *Nöldke ¹¹⁾, *J. Schulz ¹²⁾, *Duhm ¹³⁾. Vertheidiger fand der Ab-

¹⁾ Bloße Erwähnung einer Ansicht ohne Begründung derselben ist durch einen Asteriskus (*) bezeichnet. ²⁾ Hebr. Proph. 3 Bd. 1819 S. 255 ff. Einleitung 4te Aufl. IV. Bd. 1824. S. 210—221 passim. ³⁾ Recension von Eichh.'s Einleitung in den Ergänzungsblättern z. Hall. Allg. Lit.-Zeit. 1828 Nr. 13 ff. ⁴⁾ Krit. Gesch. d. Rel.-Ideen d. A. B. II. S. 396 ff. 1830. ⁵⁾ Comm. gramm. crit. I. 1835. p. 682 f. ⁶⁾ Prophetismus d. Hebr. II. 1837 S. 353 ff. ⁷⁾ Proph. d. A. B. 1841 Bd. II. S. 491 ff. 1868 Bd. III. S. 140 ff. ⁸⁾ Gott in der Gesch. Bd. I. 1857. S. 437 ff. (Bibelwerk Bd. VI. 1870 S. 460 f.) ⁹⁾ Die proph. Bb. übers. u. erläutert 1863 S. 352. ¹⁰⁾ Hist. krit. onderzoek etc. Bd. II. 1863 S. 226—239. ¹¹⁾ Alttest. Literatur 1868 S. 213 f. ¹²⁾ Alttestamentliche Theol. II. 1869 S. 4. ¹³⁾ Theol. d. Propheten 1875 S. 202.

schnitt in: Dahler ¹⁴⁾, Kueper ¹⁵⁾, Umbreit ¹⁶⁾, Hävernich ¹⁷⁾, Mägelsbach ¹⁸⁾, Neumann ¹⁹⁾, Graf ²⁰⁾, Keil ²¹⁾, Bleek ²²⁾, dem englischen Speaker's Commentary etc. Durch die Annahme späterer Uebersetzung des Stückes suchten zu helfen: Möbers ²³⁾, Hitzig ²⁴⁾, de Wette ²⁵⁾, Stähelin ²⁶⁾, *Guthe ²⁷⁾, in gewissem Sinne auch Dahler (s. unten). Rosenmüller ²⁸⁾ hält nur c. LI. 59—64 für unecht.

Das Object unserer Untersuchung ist scharf und klar begrenzt, einheitlich in sich abgeschlossen. Das Stück c. L. 1 — LI. 58 zeigt keinerlei Unterabtheilung, sondern ist eine einzige, zusammenhängende Weissagung. Der ganze Abschnitt hat einerlei Tendenz und Inhalt, im Ganzen wie in den Einzelheiten, so daß alle Motive sich durch denselben hindurch gleichmäßig vertheilen, ohne bemerkenswerthe Lücke, ohne wesentlichen Fortschritt. Er ist einer einzigen Ueberschrift in c. L. 1 untergeordnet, und durch die Worte *אֵת כָּל-הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה* in c. LI. 60 in seinem ganzen Umfange an die Erzählung c. LI. 59—64 angeknüpft. Freilich ist auch die Einheitlichkeit des Stückes gelegentlich bestritten worden. Nachdem schon Venema (tom. II. p. 1146) es unentschieden gelassen, ob die von ihm abgegrenzten 5 Theile zu derselben oder zu verschiedener Zeit abgefaßt seien, entschied sich Schnurrer (observ. ad vatic. Jer. II. 1794 p. 25) für die letztere Alternative, und ihm folgte darin Hensler (Bemerkgg. über Stellen in Jer.'s Weiss. 1805 S. 162 f.). Zur Begründung verweist der Letztere nur auf das zu c. XXX f. von ihm Gesagte, ohne hier den Nachweis irgendwie zu führen. Daß derselbe Inhalt mehrmals, hier kürzer, dort umständlicher wiederkehrt, der Ton ein verschiedener, die Poesie bald besser bald schlechter sei, sind dort seine Gründe. Doch schwanken die Genannten bedeutend in der Abtheilung der Stücke, ja Hensler ist nicht einmal mit sich selbst darüber einig.

¹⁴⁾ Jerémie traduit etc. I. 1825 S. 221. 321 ff. II. 1830 S. 391 ff. ¹⁵⁾ Jer. librorum sacr. interpres atque vindex 1837 p. 106—132. ¹⁶⁾ Præf. Comm. 1842 S. 290 ff. ¹⁷⁾ Einleitung ins A. T. II. 2. 1844 S. 236 ff. ¹⁸⁾ s. oben und Comm. in Vange's Bibelwerk 1868. ¹⁹⁾ Jer. von Anathoth II. 1858 S. 447 f. ²⁰⁾ Comm. 3. Jer. 1862 S. 577 ff. ²¹⁾ Einleitung ins A. T. und „Bibl. Comm.“ 1872 S. 496 ff. ²²⁾ Einleit. ins A. T. 3te Aufl. 1870 S. 478 f. ²³⁾ De utriusque recensione — Jeremiae — indole et origine 1837 passim. ²⁴⁾ Kurzgef. erég. Hdbch 1841 S. 390 ff. 413 ff. ²⁵⁾ (Einleitung 8te Aufl. von Schrader 1869 S. 428 f. ²⁶⁾ Spec. Einl. 1864 S. 277 ff. ²⁷⁾ De foederis notione Jeremiana 1877 S. 4. ²⁸⁾ Scholia VIII. 2. 1827 p. 373 f. 431 f.

Erst Eichhorn wollte auf Grund historischer Spuren zu ganz verschiedenen Zeiten geschriebene Weissagungen unterscheiden; aber seine Beweisführung ist durchaus nicht stichhaltig, sie findet ihre ausreichende Widerlegung bereits bei v. Coelln, Rosenmüller, Dahler u. und wurde von Niemandem als gelungen anerkannt. Angesichts dieser allgemeinen und unbedingten Anerkennung der wesentlichen Gleichartigkeit für das ganze Stück fällt es nicht ins Gewicht, daß die beiden Festgenannten, Rosenmüller und Dahler, wieder eine Anzahl von selbständigen Weissagungen darin unterscheiden wollen. Was den ersteren dazu bewog, ist aus seinem Commentar nicht ersichtlich, der letztere fand in einem Mißverständnis des Verses LI. 60 den Anlaß, das vorausgehende Stück für eine Sammlung einzelner Weissagungen zu halten. Dies und andere Motive, die für jene Gelehrten maßgebend waren, werden im Laufe der Abhandlung ihre Erledigung finden. Jedenfalls berechtigt uns die Schwäche der angeführten Gründe gegenüber der Wucht der oben angeführten Thatfachen, sowie der Umstand, daß die Ansicht als vollkommen veraltet gelten muß, hier von der faktischen Einheitlichkeit des ganzen Stückes, wie es uns jetzt vorliegt, auszugehen.

Müssen wir demnach den ganzen Umfang der beiden Kapitel unserer Untersuchung unterwerfen, so liegt es doch in der Natur der Sache, daß dieselbe die eigentliche Weissagung und den historischen Bericht darüber gesondert in Betracht zieht. Denn nicht alle Gesichtspunkte, die für die Weissagung gelten, werden in gleicher Weise jenen Bericht treffen, und umgekehrt. Die relative Selbständigkeit ferner, die jedem dieser Abschnitte zukommt, läßt selbst eine verschiedene Entstehungsgeschichte und erst nachträgliche Verknüpfung derselben zu einem Ganzen mindestens möglich erscheinen. Das sicherste Verfahren wird deshalb dies sein, daß ich zuerst die Weissagung, sodann die Erzählung c. LI. 59—64 einer gesonderten Untersuchung unterwerfe, um dann endlich die Beziehungen beider Theile zu einander zu prüfen.

Den Anfang mache ich, wie billig, mit der Sprache des Stückes. Ich glaube an anderer Stelle ¹⁾ nachgewiesen zu haben, wie schwierig es ist, auf diesem Gebiete sichere Resultate zu erzielen, selbst da, wo die Zahl und Art der Abweichungen besonders gravirend zu sein

¹⁾ Beiträge zur Kritik des Buches Hiob 1876 II. Der Sprachgebrauch der Elihu-Reden.

scheint. Meine Erwartung, daß auch die eingehendste Untersuchung des Sprachgebrauches hier nicht viel zu Tage fördern werde, hat sich vollkommen bestätigt. Bedeutsame und zahlreiche Abweichungen auf grammatischem Gebiete fanden sich nicht vor. An Wörtern, die sich im übrigen B. Jeremia nicht finden, ergaben sich etwa 70. Diese Zahl ist allerdings nicht ganz gering: sie ergibt, wenn man die 14 mit andern Stellen Jeremia's identischen Verse abzieht, bei 89 Versen die Durchschnittsziffer von 0,81 auf jeden Vers. Zieht man aber den Inhalt der beiden Capitel in Betracht, dem in dem übrigen Buche verhältnißmäßig wenig Gleichartiges zur Seite steht, so kann die Zahl doch keineswegs auffallen.

Zimmerhin mögen die bemerkenswerthesten Erscheinungen, zum Theil anderwärts bereits hervorgehoben, hier, nach Bedürfniß mit kurzen Anmerkungen versehen, zusammengestellt werden, zumal ein Theil derselben noch eine weitere Verwendung finden wird.

Eigentliche *ἀπαξ λεγόμενα* des Abschnittes sind:

אשירות L. 15., כָּרַשׁ LI. 34. מַאֲבִים L. 26. מַפֵּץ LI. 20. מִרְתָּם L. 21 (auch der Sing. nirgends), קָרַר „brüllen“ LI. 38. קָמַר LI. 27.

Nur hier vorkommende Formen:

בָּנָה L. 37 (sonst 3mal Niphal.).

בּוֹקֵק LI. 2.

Nur hier vorkommender Gebrauch oder Bedeutung eines Wortes:

אֶלְכֵן als masculinum LI. 5, אֵיכִים von (Sögen L. 38 ¹⁾).

Besonders seltene, singuläre, späte Wörter und Ausdrücke:

הִתְקַרָּה (הִתְקַרָּה) L. 24, sonst in ganz merkwürdiger Weise auf bestimmte Stellen beschränkt. Das Piél trans.: Prov. XV. 18. XXVIII. 25. XXIX. 22; das Hithp./intrans.: 4mal in Deut. II, 4mal in Daniel XI, Prov. XXVIII. 4, endlich II. Reg. XIV. 10 (II. Chr. XXV. 19.).

זָרַר „übermüthig sein, handeln“ außer L. 29 nur noch Ex. XVIII. 11. — Ebenso הִזְדִּיר nur Deut. I. 43. XVII. 13. XVIII. 20. Neh. IX. 10. 16. 29.

הִזְדִּיר רִחַם פֶּלֶא außer LI. 1. 11 nur Esra I. 1. 5. I. Chr. V. 26. II. Chr. XXI. 16. XXXVI. 22. Hagg. I. 14, also ganz

¹⁾ Daß eine Anzahl von *א. ל.* an sich nichts beweist, wird bereitwillig zugestanden.

spätes Wort. — Nicht ganz dasselbe ist es, wenn **הַצִּיר** Jes. XIII. 17. Ez. XXIII. 22 und in unsrem Stücke L. 9 sich findet. Vollends ist der Sinn ein anderer in Jo. IV. 7. Jes. XLI. 25. XLV. 13. (gegen Graf S. 583.).

רָבִים „Schützen“ (so höchst wahrscheinlich) L. 29, nur noch Hi. XVI. 13. (Verbum Gen. XLIX. 23.)¹⁾

Mit Deutero-Jesaja gemeinschaftlich:

בָּרִים von Personen, „Süßenpropheten“, nur L. 36 und Jes. XLIV. 25.²⁾

(**יִשְׁלַח** „Erlöser“, von Gott gebraucht, L. 34, von prophetischen Büchern nur bei Deut.-Jesaja, und zwar 13mal. Das Verbum allerdings Jer. XXXI. 11 und Mi. IV. 10; aber nicht aus letzterer Stelle ist die unsere entlehnt, wie Graf S. 584 will, sondern v. 34 a mit einigen Einschreibungen und Auslassungen wörtlich aus Prov. XXIII. 11 (so richtig Nägelsbach Jer u. Hab. S. 130):

Prov. XXIII. 11.: **בִּי-גֹאֲלֶם חֹזֶק הוּא-יִרְיֵב אֶת-דִּרְבֹּם אֶתֶךָ**.

Jer. L. 34 a.: **יִרְיֵב אֶת-דִּרְבֹּם גֹּאֲלֶם חֹזֶק**. Freilich wird dadurch das Argument aus der Uebereinstimmung mit Deut.-Jes. bedeutend abgeschwächt.).

קָרַשׁ יִשְׁרָאֵל L. 29. LI. 5. Unter den Propheten Lieblingswort allein des Buches Jesaja (völlige Synonyma eingerechnet 14mal in den echten Stücken von Jes. I—XXXIX, 15mal in c. XL—LXVI.)³⁾

¹⁾ Ganz lasse ich aus dem Spiele das „Athbasch“ **קָרַי** in LI. 1 und **שָׁךְ** in LI. 41. Ist es auch nicht eben wahrscheinlich, daß dasselbe schon zu Jeremia's Zeiten gebraucht wurde, und wird man daher das **שָׁךְ** in Jer. XXV. 26, (am Besten das ganze Verglieb), mit Recht für eine Glosse halten, so läßt sich doch dieselbe Annahme auch in unsrem Stücke rechtfertigen. Wenn sich aus **כְּשִׁירִים** bei der Umstellung ein so sinnvolles Wort wie **קָרַי** **קָרַי** ergab, so dürfte man wohl erwarten, daß der ursprüngliche Autor diesen willkommenen Sinn zu einem wirklichen Wortspiele verworther hätte. Davon aber findet sich keine Spur, das Wort **כְּשִׁירִים** thut an jener Stelle dieselben Dienste. Und wenn LXX in LI. 1 einfach *κἀδατορ* setzen, in V. 41 das Wort ohne Wiedergabe lassen, so ist es wahrscheinlicher, daß sie an letzterer Stelle nach ihrer Gewohnheit das eine der beiden **בָּבֶל** ausgelassen, als daß sie die vorgetundenen Umstellungen so behandelt hätten. In jedem Falle aber läßt sich für unsre Frage nichts damit ausrichten. (Gegen *Ev. Proph.* B. II. Aufl. III. S. 142 f.).

²⁾ Irrthümlich sagt Graf S. 583, das Wort stehe Jer. XLVIII. 30 in demselben Sinne, während er im Commentar, S. 514, diese Stelle anders erklärt.

³⁾ Etwas abweichende Zählung bei Delisch, Commentar zu Jesaja zu c. VI. 3.

Sonst nur in einigen Psalmstellen. — Das Wort קרר bei Jer. überhaupt nicht, von den übrigen Propheten nur selten bei Hos., Hab., Sach. III, Ez., Dan.

Mit Ezechiel gemeinschaftlich:

קָרַר LI. 52 und nur noch 3mal bei Ez. (IX. 4. XXIV. 17. XXVI. 15. ¹⁾).

קָרַר L. 2, 39mal bei Ez., sonst nur 6mal in den Königsbüchern und Lev. XXVI. 30. Deut. XXIX. 16. (irrhümlich bei Fürst Ex. XIV. 5 für Ez. XIV. 5). Wie sehr dies Wort Ezechiel eigenthümlich ist, scheint noch nirgends betont zu sein

קָרַר als Name des Landes ohne אֶרֶץ L. 10. LI. 24. 35, ebenso nur noch קָרַר Ez. XI. 24. XVI. 29. XXIII. 16, sowie מִקְרָר Jes. XLVIII. 20. Vgl. anders Jer. XXIV. 5. XXV. 12. — L. 1. 8. 25. 45. LI. 4. Ez. I. 3. XII. 13. —

קָרַר LI. 23 und mit Suffixen in derselben Zusammenstellung und Reihenfolge noch LI. 28. 57. Ganz gleich dem ersteren dasselbe nur Ez. XXIII. 6. 12. 23. — Im Uebrigen findet sich 'ס nur noch Jes. XL. 25 und an 10 Stellen der Bücher Esra und Nehemia; 'ס und der Sing. des Wortes nur I. Reg. X. 15 (II. Chr. IX. 14), XX. 24. II. Reg. XVIII. 24. (Jes. XXXVI. 9), 4mal bei Haggai, Mal. I. 8., Esth. VIII. 9. IX. 3 und 15mal in Esra und Nehemia. — In allen diesen Stellen stehen niemals beide Worte zusammen oder nur in demselben Satze, während 'ס Esr. IX. 2 mit שָׂרִים, Neh. IV. 8. 13. V. 7. VII. 5 mit הָרִים gepaart, 'ס z. B. in den Esther-Stellen einer langen Aufzählung von Beamten eingereiht ist. Wenn nun andrerseits bei Ezechiel und in unserm Stücke nur je 3 Stellen desselben Capitels die Worte in derselben engen Paarung, nie vereinzelt, aufweisen, so will das gewiß weit mehr sagen, als das bloße Vorkommen der späten Worte, die doch bereits durch den mit Jeremia fast gleichzeitigen Ezechiel belegt wären.

קָרַר als symb. Name für Babel L. 21. Das Wort findet sich nur noch Ez. XXIII. 23, also in einer Stelle, die auch das vorige Wortpaar einschließt. Es steht dort in der schwierigen Wortreihe קָרַר שָׂרִים 'ס voran, welche, mag die Bedeutung sonst sein, welche sie wolle, jedenfalls als Apposition 3 Unterabtheilungen der voran-

¹⁾ S. unten.

gehenden בְּשָׂדִים - בָּבֶל - בְּבִי bilden. Ist nun עָקֵר in unsrer Stelle jedenfalls symbolischer Name für Babel oder Chaldäa mit Hinweisung auf die Bedeutung des Stammes עָקֵר, so ist es doch beinahe unabweisbar, als Veranlassung dazu jene Stelle bei Ezechiel anzusehen; ja, es konnte dort bei flüchtigem Lesen sogar das an erster Stelle stehende 'ע ganz synonym mit Babel und Chaldäa verstanden werden.

עָקֵר bei einer Strafandrohung Gottes I. 31. II. 25 (עָקֵר). Lieblingsformel Ezechiel's die ich 5mal bei ihm finde (XIII. 20. XXI. 8. XXIX. 10. XXX. 22. XXXV. 3. XXXVI. 9. XXXVIII. 3. XXXIX. 1. Sonst finde ich sie nur noch Nah. II. 14. III. 5. und allerdings auch Jer. XXI. 13. Das wesentlich identische עָקֵר finde ich 4mal bei Ez. (V. 8. XXVI. 3. XXVIII. 22. XXIX. 3) und Jer. XXIII. 13. ff. ¹⁾).

Von selbst leiten uns die letzten Rubriken hinüber zu einem weit wichtigeren Gebiete, auf welchem auch diese Erscheinungen eine neue und größere Bedeutung erhalten: es ist das der Abhängigkeit des einen Schriftstellers von dem andern. Der Nachweis einer solchen Abhängigkeit ist gewiß eines der besten und sichersten Mittel für die Feststellung der Abfassungszeit eines Buches. Nur muß derselbe auch evident sein, und dem stehen meistens nur zu viele Hindernisse entgegen. Bleibt selbst die Nothwendigkeit eines realen Connexes zweier Stellen oft genug zweifelhaft, so pflegt es noch schwerer zu sein, mit Sicherheit zu bestimmen, welcher von beiden die Priorität zukomme. Und ist dann vollends die Abfassungszeit des einen Stückes so wenig sichergestellt, wie die des andern, so leuchtet es ein, mit welcher Vorsicht manche der auf diesem Wege gewonnenen Resultate aufzunehmen sind ²⁾. Und das gilt am allermeisten von dem standard work dieser kritischen Methode, Kueper's Jeremias librorum vet. test. interpretes atque vindex, in welchem kaum etwas Geringeres das Ziel ist, als, den chronologisch gesicherten Jeremia zum Ausgangspunkt zu machen für eine Fixirung fast sämtlicher alttestamentlicher Bücher gemäß den Resultaten der conservativen Schule. Zwar wird eine gesunde Kritik mit Leichtigkeit viele seiner Schlüsse zurückweisen;

¹⁾ S. unten.

²⁾ Einen zu ausgedehnten Gebrauch dieses Beweismittels scheint mir auch J. Barth „die Zeitbestimmung des Buches Hiob“ zu machen.

aber das Vorurtheil scheint immerhin zurückgeblieben zu sein, daß Jeremia sich in ganz außergewöhnlichem Maße von andern Schriftstellern abhängig zeige, und in zweifelhaften Fällen a priori anzunehmen sei, er habe den andern, nicht dieser den Jeremia benutzt. Diese Annahme auf das richtige Maß zurückzuführen, ist hier nicht der Ort: bei unsren Capiteln scheint mir die Sache einfach genug zu liegen, und aus dem vorhandenen Material ein sicherer Schluß sich zu ergeben. —

Ich beginne meinen Nachweis eben mit dem Buche, das uns im ersten Abschnitte zuletzt beschäftigte, dem des Ezechiel. Daß unser Stück merkwürdige Berührungspunkte mit diesem Buche aufweist, scheint bis jetzt noch nicht bemerkt zu sein ¹⁾. Und doch bietet gerade Ez. besonders gute Anhaltspunkte für diese Untersuchung. Läßt sich für irgend eine Stelle unsres Stückes Ez. als Quelle nachweisen, so ist damit mindestens die Zeitbestimmung des Stückes wie sie in LI. 59—64 gegeben ist, hinfällig, seine Unechtheit in jedem Falle wahrscheinlich, nach Umständen unwiderleglich bewiesen ²⁾. — Die Thatfachen mögen reden.

Zunächst weise ich zurück auf die oben berührte Uebereinstimmung in einer Reihe von Worten, die sonst bei Jeremia nicht vorkommen. Bei dem Worte גְּלִלִים ist an eine Entlehnung seitens Ezechiel's, dessen Lieblingswort es ist, nicht zu denken, Unabhängigkeit unsres Stückes in dessen Gebrauche nicht eben wahrscheinlich. In dem Worte פְּקִיר hat Ez. als langjähriger Bewohner jener fernen Gegenden die Präsumtion originalen und authentischen Gebrauches entschieden für sich, die Wahrscheinlichkeit der Entlehnung in unsrem Stücke ist oben angedeutet. Dasselbe gilt von dem Wortpaare פְּחֹת וְסִגְגִּים, wo die Uebereinstimmung besonders auffallend erscheint. Bemerkenswerth ist ferner, daß die beiden letztgenannten nur in Cap. XXIII; und ebendort auch

¹⁾ Ewald weist hier nur auf „ganz neue, erst Hezequi'el'n und noch Späteren eigene Worte“ hin. Als solche nennt er סִגְגִּי, פְּחֹת und גְּלִלִים (diese für Ez., s. oben) und fährt dann fort: auch (so in 2. Aufl. S. 142 zu verbessern) הִחְרִים „verbannen“ „kommt im übrigen Buche Jeremia's bloß XXV. 9, viel aber bei Hesekiel vor“. Dies ist dahin zu berichtigen, daß הִחְרִים bei Ez. nirgends vorkommt (הָרָם in diesem Sinne nur XLIV. 29). Hävernici und Graf nehmen das Versehen als zugestandene Thatsache einfach herüber.

²⁾ Die Frage, ob Interpolation eines echten Stückes anzunehmen sei, kann erst aufgeworfen werden, wenn das Material vollständig vorliegt.

jener seltene Gebrauch von כְּשָׂרִים B. 16 und nicht weniger als 5mal גְּלוּלִים sowie B. 22 das הָעִיר פֶּל' (vgl. L. 9) sich findet.

Einen noch bestimmteren Anhalt bietet das Wort אָנַק LI. 52. Wenn dasselbe außer dieser Stelle nur noch 3mal bei Ez. vorkommt, und wir finden dann hier die Verbindung תָּלַל וְאָנַק und Ez. XXVI. 15 בְּאָנַק תָּלַל, während die übrigen Stellen beweisen, daß das Verbum an dies Subjekt keineswegs gebunden ist, so scheint der Beweis der Entlehnung für unser Stück geführt. Zur Bestätigung dienen die vielfachen Anklänge des Inhalts in den folgenden Versen XXVI. 17—21.

Ich komme zu dem letzten der erwähnten Ausdrücke, dem הָנְנִי אֶל-פֶּל'. Daß ich ihn überhaupt erwähnte, mag auffallend erscheinen, da doch diese sonst seltene Wendung gerade bei Jeremia, XXI. 13. (XXIII. 13 ff.) sich vorfindet, noch auffallender, da höchst wahrscheinlich die Stelle L. 31. 32 geradezu abhängig ist von jener echten Stelle E. XXI. 13 fg.¹⁾ Noch sicherer aber als die Abhängigkeit dieser Stelle ist, was bisher meines Wissens übersehen wurde, die Entlehnung von LI. 25 fg. aus Ez. XXXV. 3—5. Hier die Parallele:

Ez. XXXV. 3 ff.

[שְׁעִיר] הָנְנִי אֶלֶיךָ הָרָה 3.

וְנָטִיתִי נָדִי עֲלֶיךָ
וְנִתְחַדֶּה [שְׁמִמָּה וּמִשְׁמָה: 4 עֲרִיד
חֲרָבָה אֲשִׁים וְאֶתָּה]

שְׁמִמָּה תִּהְיֶה וְנִתְחַדֶּה כִּי-אֲנִי יְהוָה:
5. [יֵעַן הָיִיתָ לְךָ אִיבָתָה] עוֹלָם וָגוֹ'

Jer. LI. 25 f.

25. הָנְנִי אֶלֶיךָ הָרָה [הַמִּשְׁחָה
נָאם-יְהוָה²⁾ הַמִּשְׁחָה אֶת-כָּל-
הָאָרֶץ] וְנָטִיתִי [אֶת-] נָדִי עֲלֶיךָ
[וְגִלְגַּלְתִּיךָ מִן-הַסְּלָעִים] וְנִתְחַדֶּה
[לְהָרָה שְׂרָפָה: 26. וְלֹא-יִקְחוּ מִמֶּךָ
אֶבֶן לִפְנֵה וְאֶבֶן לְמוֹסְדוֹת כִּי-
שְׁמִמָּה עוֹלָם³⁾ תִּהְיֶה נָאם-יְהוָה:

Einen Zusammenhang zwischen beiden Stellen zu leugnen, scheint unmöglich, die Prioritätsfrage ist leicht zu entscheiden. Das הָנְנִי אֶל-פֶּל' ist Lieblingausdruck des Ez., das נָטִיתִי יָדִי עַל- findet sich Ez. VI. 14. XIV. 9. 13. XVI. 27. XXV. 7. 13 und außerdem nur noch Zeph. I. 4 und II. Reg. XXI. 13, ist also ein eigentliches Cha-

¹⁾ Vgl. dafür die Zusammenstellung und die Ausführungen bei Ruinenen E. 236.

²⁾ 'ר' fehlt in LXX.

³⁾ Bemerkenswerth ist, daß שְׁמִמָּה עוֹלָם, das sich bei Ez. nicht genau wiederfindet, den Wortlaut aus XXV. 12 und besonders aus LI. 62 giebt. Siehe über das Verhältniß dieser Stellen zu einander die folgenden Ausführungen.

arakteristicum der Strafandrohung bei Ezechiel. Die Hauptveränderungen in der Mitte erweisen sich als nothwendig, weil dieser eine Landschaft mit ihren Städten, unser Autor nur die eine Stadt Babel anredet. Um so auffallender ist, wenn man nicht die Entlehnung zugiebt, die Bezeichnung gerade Babel's als eines Berges, noch seltsamer die Häufung des Bildes, wonach dieser wiederum von den Felsen herabgewälzt werden soll. Die Stellen Jer. XXII. 6 Jes. II. 14 können als Parallelen nicht gelten, denn bei Jeremia wird dem Gebirge Gilead nur eine noch höhere Geltung als dem Libanon zugewiesen, bei Jesaja ein klares, breit ausgemaltes Bild gegeben. An unsrer Stelle dagegen wird Babel ohne Weiteres nur „ein Berg“ genannt, während der Nachdruck des Satzes auf dem „Berg des Verderbens (II. Reg. XXIII. 13 in richtiger Anwendung), der Verderben brachte über die ganze Erde“ ruht. Dann fällt dem Verfasser das Bild des Berges mit dem Inhalt der Ueberhebung ein und findet eine Verwerthung, wodurch das Bild überladen und getrübt wird, in dem Absturz von den Felsen. Dennoch wird dann von Neuem die Hauptsache aufgegriffen, und aus dem Berge, der Verderben brachte, wird einer, der selbst ein Raub der Flammen, also des Verderbens, werden soll. Bis zu Ende bleibt Bild und Vorstellung unklar, und vergeblich bemühen sich die Commentare der Vertheidiger, einen schönen, befriedigenden Sinn zu gewinnen. Mich dünkt, der Thatbestand der Entlehnung könnte nicht klarer vorliegen als hier. Ist diese aber zugegeben, und steht die Echtheit jener Verse innerhalb unsres Stückes fest, so wird die Abfassung desselben durch Jeremia so gut wie unmöglich, da jenes Capitel des Ez. sicher einige Zeit nach der Eroberung Jerusalems geschrieben ist, zu einer Zeit, da der greise Jeremia in Aegypten und Ez. in Babylonien nicht in schriftstellerischem Verkehr stehen konnten.

Doch die Abhängigkeit unsres Stückes von dem Buche Ezechiel beschränkt sich keineswegs auf einzelne Worte und Stellen. Vielmehr finden sich gerade fast alle die Ideen und Motive, die unsern Autor am meisten beschäftigen, bei Ezechiel in breiter Ausführung, und zwar in einer Fassung, die mehrfach bestimmter an unser Stück anklingt, als die übrigen Parallelstellen, an welche man denken könnte. So der mit besonderer Vorliebe gepflegte Vergleich Israel's mit einer versprengten Heerde, L. 6 ff. 17 ff., bei Ez. das ganze Cap. XXXIV, das mit charakteristisch ähnlichen Zügen nur dies Bild durchführt; so die bis zum Ueberdruß lange Aufzählung dessen, was dem Rache-

schwerte Gottes verfallen sei L. 35—38, und die besondere Vorliebe und Ausführlichkeit, mit der Ez (c. XXI, c. XXX und XXXIII zu Anfang) dies Bild anwendet; so die Schilderungen der Eroberung und Zerstörung Babels und der von Tyrus Ez. XXVI. 1—14; die Drohungen gegen Ammon und Edom c. XXV. 1—7. 12—14; das Verheißungscapitel Ez. XXXVI. Alle diese wichtigen Stücke haben nicht etwa den vollen Wortlaut für Stellen unsres Autors hergegeben, auch sind die betreffenden Ideen nicht hier allein zu finden; aber daß die Phantasie desselben in ihnen die hauptsächlichste Anregung gefunden, muß in jedem Falle als naheliegend anerkannt werden und wird zur Gewißheit, wenn man die nachgewiesenen wörtlichen Entlehnungen in Betracht zieht. Und wenn ferner die Ausleger ziemlich einverstanden sind, daß der Stil des Stückes dem des Jeremia am nächsten stehe, so ist das zwar nicht ohne Weiteres zurückzuweisen; aber Jeder, der erst seine Aufmerksamkeit darauf richtet, wird zugestehen müssen, daß derselbe oft genug von dem schlichten, planen, etwas lockeren Stile des Jeremia stark hinüberneigt zu der blumigen und schwülstigen Redeweise des Ezechiel.

Längst schon, ja ehe von Unechtheit unsres Stückes die Rede war, ist die Abhängigkeit desselben von den dem Buche Jesaja einge-
 reichten späteren Stücken bemerkt und nachgewiesen worden. Ganz
 folgerichtig hat Jahn¹⁾ dieselbe benutzt, um eben dadurch die Echtheit
 jener Stücke des Buches Jesaja nachzuweisen. Die wenigen Stellen
 aus dem übrigen Buche Jeremia's, in denen dasselbe der Fall sein
 soll, sind, wie er selbst zu fühlen scheint, und der flüchtigste Vergleich
 lehrt, von keinerlei Bedeutung: dagegen benutzt er die Capitel L. LI
 mit vielem Geschick zu einem ausführlichen Nachweis der Abhängig-
 keit von Jes. XIII. XIV. XXI. 1 10. XL—LXVI. Auch Rüper
 sucht erst den Beweis der Echtheit für unser Stück zu erbringen und
 verwendet dann das letztere in der Weise Jahn's zur Rettung der
 jesajanischen Stücke (p. 124—128 cf. 150 ss.). Daß sich Hävernick
 (a. a. O. S. 180 fg. 2c.) dem mit Freuden anschließt, ist selbstver-
 ständlich, auch Nägelsbach (S. 75) findet die Entlehnung aus Stücken,
 deren Echtheit er voraussetzt, ganz natürlich. Hält man aber umge-
 kehrt die spätere Abfassung jener Stücke für eines der sichersten Re-
 sultate der ganzen alttestamentlichen Kritik, so schlägt der von Jenen
 geführte Beweis in das Gegentheil um, und die darauf verwandte

¹⁾ Einleitung ins A. T. 2. Aufl. 1803 II. S. 463—67.

Arbeit kommt uns zu gute. Dies Geschenk scheint mir nun viel zu wenig gewürdigt zu werden. Zwar wies v. Tölln (a. a. O.) unter seinen Gründen für die Unechtheit des Stückes mit Entschiedenheit darauf hin, daß unser Stück große Aehnlichkeit mit sämmtlichen unechten Bestandtheilen des Buches Jesaja zeige. Aber schon Gesenius vertheidigt die spätere Abfassung jener Bestandtheile gegen Jahn, indem er eine Abhängigkeit unsres Stückes völlig in Abrede stellt, freilich ohne die Sache selbst zu untersuchen, einzig und allein auf Grund vermeintlicher historischer Daten¹⁾. Ewald hob von allen jenen Stücken die Capitel XXXIV. f. viel zu sehr hervor, Hitzig ebenso einseitig c. XL—LXVI; Kuenen fühlt sich in seinem Nachweis auf Grund der historischen Spuren so sicher, daß er über diesen Punkt, namentlich was Jesaja c. XIII. XIV. betrifft, nur allzu kurz hinweggeht²⁾. Ich glaube denselben darum von Neuem beleuchten zu müssen, weil der Obmann der Vertheidiger unsres Stückes, Graf, außer Stande, den obengenannten conservativen Kritikern hier zu folgen, das Factum kurzerhand leugnet oder vielmehr auf den Kopf stellt. „Den Verfassern“, so sagt er S. 584, „dieser im Exil geschriebenen Stücke lag das Buch des Jeremia ebenso gut vor wie dem Ezechiel³⁾, es stand ihnen also frei, Ausdrücke aus demselben, die ihnen besonders passend oder treffend schienen, eben so zu gebrauchen wie dies Jeremia in Bezug auf seine Vorgänger gethan hat. Am Meisten hat der Verfasser von Jes. XIII. f. unsere Weissagung benutzt und Vieles daraus entlehnt, was auch sonst dem jeremianischen Sprachgebrauch angehört, also ein umgekehrtes Verhältniß beider Stücke undenkbar macht“. — Wenn Kuenen an andrer Stelle (S. 232) Graf den Vorwurf macht, daß er sich sehr leicht mit einem Bedenken abfinde, so hoffe ich im Folgenden dasselbe in noch höherem Maße nachzuweisen.

Zuerst wird gegen den Schlußsatz bei Graf entschiedener Protest einzulegen sein. Ein umgekehrtes Verhältniß, d. h. Priorität des Stückes Jes. XIII. f. wäre undenkbar, wenn Vieles von dem beiden Gemeinsamen auch dem sonstigen jeremianischen Sprachgebrauch an-

¹⁾ Commentar über den Jesaja II. 1821. S. 26 f. — Im Anschluß an ihn, seinen „Vorredner“, ließ Gramberg dies Argument v. Tölln's fallen.

²⁾ A. a. O. S. 238 f.

³⁾ Ob Diesem das Buch Jeremia vorlag, dürfte mindestens sehr zweifelhaft sein.

gehörte? Und warum denn? Könnte denn nicht der Verfasser von Jes. XIII. f., wie Graf selbst voraussetzt, das Buch Jeremia gekannt und benutzt haben und selbst wiederum vom Autor unsres Stückes ausgeschrieben sein? Wenn das aber ohne Zweifel möglich ist, so wird nicht ein allgemeiner Nachspruch entscheiden können, sondern eine gesonderte Untersuchung das Verhältniß der einzelnen Stellen zu einander klarzulegen haben. Ich werde daher zunächst eine übersichtliche Riste der Uebereinstimmungen zwischen unsrem Stücke und den Abschnitten Jes. XIII. f. XXI. 1—10. XXXIV. f. geben und dann die wichtigsten herausgreifen und näher beleuchten.

Jes. XIII. f.

Jer. L. f.

XIII. 2. 3.	LI. 27. L. 2.
„ 4. 5.	L. 9. 3a.
„ 7. 8.	L. 43. ¹⁾
„ 9.	L. 3. LI. 29.
„ 11.	L. 29. 31. LI. 24.
„ 13.	LI. 29.
„ 14.	L. 16. 6. 17.
„ 15.	LI. 3. 4.
„ 16.	L. 37. LI. 30.
„ 17 (XXI. 2)	LI. 11. 28.
„ 17. 18.	L. 9; LI. 1. 3. L. 14. 29.
„ 19b.	L. 40.
„ 20.	L. 39.
„ 21. 22.	L. 39. L. 27.
XIV. 1.	L. 19. 5.
„ 12.	L. 23.
„ 17.	L. 33.

Jes. XXI. 1—10.

XXI. 2.	LI. 11. 28.
„ 5.	LI. 38—57.
„ 6. 9.	L. 2. LI. 8. 12.
„ 10.	LI. 33.

¹⁾ S. unten.

Jes. XXXIV. f.	Jer. L f.
XXXIV. 2.	L. 13. 26. 27. LI. 3.
„ 3.	LI. 4.
„ 5 ff.	L. 35—38.
„ 6.	LI. 40.
„ 7.	L. 27.
„ 8. XXXV. 4.	„ 28. LI. 6. 24.
„ 13. 14.	„ 39.
XXXV. 2.	„ 19.

Bei Vergleichung aller dieser Stellen, die wenigstens die Capp. XIII und XXXIV des B. Jes. beinahe in vollem Umfange umfassen, wird man sich überzeugen, daß nicht nur der Sinn im Ganzen oder doch in wichtigen Stücken, sondern auch zum Theil die Ausdrücke in den beige geschriebenen Stellen unseres Stückes wiederkehren. Ich hebe nun die wichtigsten Stellen heraus:

XIII. 3 מִקְדָּשִׁי, LI. 27 קִדְשׁוֹ בָּרִים. Nur hier kommt קִדְשׁ in diesem Sinne von Personen vor. Sonst anders Jo. IV. 9. Jer. VI. 4, מִלְחָמָה, ק'. Dazu das שָׂאָר בָּס zu Anfang beider Stücke, XIII. 2. L. 2 und LI. 27.

XIII. 14 אִישׁ אֶל-עַמּוֹ רָפַנּוּ וְאִישׁ אֶל-אֶרְצוֹ יָנוּסוּ, L. 16 genau dasselbe mit der einzigen Variante לְאֶרְצוֹ. פָּקָה kommt intransf. bei Jer. nur VI. 4 vor in der Formel פָּקָה הָיָה, transf. mehrmals, dagegen in unsrem Sinne, mit כָּס parallel, das Hiph. und Hoph. XLVI 5. 21. XLIX. 8. 24. XLVII. 3. — Dieselbe Phrase nirgends. Dagegen findet sich 14a dem Sinne nach in L. 6. 17. wieder.

XIII 17. הָיָה מִיָּד עֲלֵיהֶם, LI. 1 עַל-כֵּבֶל מ', ähnlich L. 9. Die einzige Parallelstelle ist Ez. XXIII. 22. Aber auch hier findet sich v. 18 in LI. 3 (vgl. L. 14. 29) dem Sinn und Ausdruck nach wieder, und der in v. 17 angedrohte Feind, der Meder, in LI. 11. 28.

Die wichtigste und interessanteste Stelle, weil sie einen klaren und tiefen Einblick gewährt in die verwickelten gegenseitigen Abhängigkeitsverhältnisse und vor allem in die Art, wie unser Autor gearbeitet hat, ist die Stelle XIII. 19—22 vgl. Jer. L. 39. 40. Ich stelle das Nöthigste einander gegenüber:

Jesaja XIII.	Jer. L.
19. h. כְּמַהֲשֶׁכֶת אֱלֹהִים אֶת-סֶדֶם	39. b. (ו) לֹא-תִשָּׁב (עוֹד) לְנִצָּח וְלֹא
וְאֶת-עַמְרָה : 20 לֹא-תִשָּׁב לְנִצָּח	תִּשְׁכֹּן עַד-דֹּר וְדוֹר : 40 כְּמַהֲשֶׁכֶת
לֹא תִשְׁכֹּן עַד-דֹּר וְדוֹר וְגו'	אֱלֹהִים אֶת-סֶדֶם וְאֶת-עַמְרָה (וְאֶת-
	שְׁכִנֶּיהָ וְגו')

Man sieht, daß 39b 20a bis auf das kleinste entspricht, mit Ausnahme des eingeschobenen כרר, und ebenso 40a 19b, nur daß bei Jer. noch das ואת-ש' folgt.

Der erste Absatz findet sich sonst nirgends und macht in seiner genauen Identität einen Zusammenhang evident.

L. 39a heißt: לכן יושבו ציירים את-ארים וישבו בה בנות יענה.

Die entscheidenden Worte ארים, ציירים, יענה finden sich mit andern in XIII. 21. 22, nur das bloße Hülfswort ישב fehlt.

Endlich mag erwähnt werden, daß XIII. 22 Anklänge an L. 27 bietet.

Nun aber kommen wir zu einer weiteren Verfertigung, die uns Gelegenheit bieten wird, Graf's entgegengesetzte Annahme zu prüfen. V. 40 nämlich entspricht genau dem Verse Jer. XLIX. 18, nur daß dort das אלהים und das 3malige את fehlt. Demnach scheint bewiesen zu sein, daß Jes. XIII. 19 vielmehr selbst, sei es von unsrer Stelle, sei es von Jer. XLIX. 18 abhängig ist. Aber Jes. XIII. 19b findet sich, und zwar genau in dieser Redaction, d. h. mit dem אלהים und את nicht in der Jeremia-Stelle¹⁾, sondern in Am. IV. 11, eine Stelle, die Graf nicht erwähnt hat. Von dieser Stelle ist also Jes. XIII. 19 und unsre Stelle abhängig. Daß aber unter diesen Jes. XIII die Priorität gebührt, zeigt sich deutlich darin, daß Jer. I. in der ungeheuersten Weise der Aussage 39b, daß die Stadt nicht mehr als Wohnsitz der Menschen dienen wird, die erst daraus hervorgehende vorausschickt, daß sie wilden Thieren zum Aufenthalt dienen werde. Wer dagegen die Stelle bei Jes. aufmerksam liest, wird finden, wie logisch richtig und poetisch schön dort eines an das andere gereiht ist. — Ferner kommen die 3 Arten wilder Thiere, die hier genannt sind, bei Jer. nirgends vor, wohl aber dieselbe Bezeichnung mit den תנינ IX. 10 (X. 22) und genau ebenso L. 37. Die Abhängigkeit hierin ist aber ebenso erweislich. Wieder müssen wir dazu ein neues Stück heranziehen. Nicht Jes. XIII. 21. 22 ist das eigentliche Original dafür, sondern Jes. XXXIV. 13. 14. Hier die Stelle: לכן יושבו ציירים את-ארים וישבו בה בנות יענה: 14. Daher das ואת-א' in L. 39. Aber hat in Jes. XXXIV das ואת-א' als not. acc. zu פגש den schönsten Sinn in der lebendigen Schilderung, so macht es als Präp. „mit“ bei dem matten ישב, sogar ohne ein entsprechendes „dort“, einen sonderbaren Eindruck. Aber in seiner

¹⁾ Diese abgekürzte Fassung findet sich auch Deut. XXIX. 22.

kurzen Notiz konnte unser Autor das **ואם** nicht gebrauchen: er nahm also die übrigen Worte, so wie sie dort zusammenstanden und füllte die Lücken mit dem 2maligen **ישב** aus.

Die Entstehungsgeschichte dieser Stelle ist also kurz diese. Die dominirende, zu Grunde gelegte Stelle, die alle Momente enthält, ist Jes. XIII. 19—22. Um den Inhalt von B. 21. 22 compendiarisch zusammenzufassen, schnitt der Autor unsres Stückes die lezte citirten Worte aus Jes. XXXIV mit einer nothwendigen Aenderung heraus. Dann fuhr er genau mit XIII. 20a, 19b in nothwendiger Umstellung fort. 19b führte ihn auf die ihm bekannte Jeremia-Stelle, die dann mit Einschiegung des dritten **ואם** den Schluß von B. 40 hergab.¹⁾ Da er aber nun einmal dabei war, den Jeremia auszu-schreiben, so fuhr er darin fort, indem er *mutatis mutandis* c. VI. 22—24 (B. 41—43) und dann die Fortsetzung in c. XLIX, B. 19—21 (B. 44—46), einrückte.²⁾

Solchen sicheren Resultaten gegenüber löst sich die lakonische Bemerkung Grafs: „Diese Stelle erscheint Jes. XXXIV. 14. XIII. 20—22 erweitert wieder“ geradezu in nichts auf. Uebrigens brauchte es nicht einmal so starker Beweise, um die Selbständigkeit von Jes. XIII zu retten. Die Capp. Jes. XIII f. zeigen so nothwendigen und schönen Zusammenhang und Fortschritt des Gedankens, solche Sicherheit der Ausführung, solch' unmittelbares, dem Augenblick entstammendes Leben — wie sie denn zu den schönsten prophetischen Stücken späterer Zeit gehören — daß eine Abhängigkeit in so ausgedehntem Maße wie sie bei c. XIII angenommen werden müßte, völlig undenkbar wird.

¹⁾ Ein ganz analoges Verfahren beobachtet unser Autor an einer andren Stelle. In L. 16 geht dem oben angeführten, aus Jes. XIII. 14 entlehnten Satz unmittelbar vorher die Phrase **כַּפְּנֵי הָרֶב הִירָבָה**, welche ohne Zweifel der Stelle Jer. XLVI. 16 (vgl. XXV. 38, dies die einzigen Stellen) entnommen ist. Diese Phrase allein vermittelt den auch jetzt noch sehr dürftigen Zusammenhang zwischen 16a und b und war an die Hand gegeben durch den Sinn von XLVI. 16b, der nahe an Jes. XIII. 14b anstreift.

²⁾ In welchem Zusammenhang Jes. XIII und XXXIV unter einander stehen, braucht hier nicht untersucht zu werden, da es an der Sachlage nichts ändert. Jedenfalls aber ist bei dem oben dargelegten Thatbestand die Annahme Ewald's, daß unser Autor mit dem von Jes. XXXIV f. identisch sei, ausgeschlossen. Abgesehen davon, daß die Uebereinstimmung mit Jes. XIII f. noch auffallender ist, als die mit jenen Capiteln, läßt sich Art und Weise der Uebereinstimmung und der Veränderungen nur so erklären, daß Jes. XIII f., XXXIV f. und Jeremia in gleicher Weise unserm Autor vorlagen.

Wie sehr das Verfahren an dieser Stelle typisch für die Entstehung unfres ganzen Stückes ist, wird sich unten zeigen.

Die Stellen in c. XIV und XXI. 1—10 bieten weniger Reichthum und kommen erst in zweiter Reihe in Betracht. Dagegen liefert XXXIV. 6 genau in derselben Weise alles Material zu einer compendiösen Fassung von XXXIV. 5—7 in dem kurzen Verse LI. 40, wie B. 13. fg. zu L. 39a. LI. 40 lautet:

אֲזַיְרָם בְּכָרִים לְטֹבוֹתָ בְּאֵילִים עִם - עֲתוּדִים: Alle Worte des Verses, mit Ausnahme des nöthigen Prädicates אֲזַיְרָם stammen aus XXXIV. 6, nur daß sie da in schönem, blühendem Zusammenhange vertheilt sind, hier zu einer fahlen, poesielosen Aufzählung zusammengedrückt. Das Verbum יִרְדּוּ und die Verbindung durch עִם in 'ע - י' bringt dann B. 7 dazu, und dieselbe Idee mit den פָּרִים aus B. 7 findet sich dann ebenfalls in L. 27. 1)

Anders scheint Jer. L. 19 aus Jes. XXXV. 2 erwachsen zu sein. Der Sinn ist derselbe; aber von den 4 genannten Gebieten ist nur der Karmel beiden gemeinsam. Von den Parallelstellen Mi. VII. 14, Jes. LXV. 9f. bietet erstere Karmel, Basan, Gilead. Die ähnlichen Zusammenstellungen in anderem Sinne Jes. XXXIII. 9. Jer. XXII. 6. Nah. I. 4 bieten verschiedene mehr und weniger: nur die Nennung von Ephraim ist in diesem Sinne selten und findet sich nur noch Obadja 19 (שִׁירָה אִם').

Es bleibt, ehe wir diese Capitel des Buches Jesaja verlassen, noch übrig, die oben angedeutete Möglichkeit zu beleuchten, daß doch auch der Verf. dieser Capp. das B. Jeremia benutzt habe. An den gewonnenen Resultaten kann die Bejahung dieser Frage, wie bereits bemerkt, nichts ändern, da eine solche Benutzung in jedem Falle unverfänglich ist. Daß Jes. XIII. 19b nicht aus Jer. XLIX. 18 entlehnt, ist soeben gezeigt worden; doch bleiben noch einige Stellen zu untersuchen. Die wichtigste ist Jes. XIII. 7. 8a, vgl. Jer. VI. 24 (L. 43).

1) Dasselbe Bild findet sich allerdings auch anderwärts, so Jer. XXV. 34. XLVI. 10. XLVIII. 15, aber mit andern Farben; die Aufzählung derselben Opferthiere Ez. XXXIX. 18, aber in anderer Verbindung und mit verschiedener Ausstattung der Bilder. Wie die Dinge liegen, scheint mir die Entlehnung gerade aus Jes. XXXIV. 5—7 unzweifelhaft, mag der Verf. auch die andern Stellen gekannt haben.

Jes. XIII. 7. 8a:

7. יל-כן כל-ידים תרפיה וכל-
 לבב אלוש יום: 8 ונבהלו צירים
 וחבלים יאחזון כילדה יחילון וגו'

Jer. VI. 24:

שמענו את-שמענו רפו ידנו צרה
 החזקתנו חיל כילדה:

Der Gedanke an eine Entlehnung liegt hier allerdings nahe, zumal, da in dem einfach schönen Verse bei Jer. die Hauptmomente sich finden, die dort auf 2 Verse vertheilt sind. Allerdings giebt Jes. XIII. 7 in höchst einfacher Weise die ersten äußeren und inneren Wirkungen des Schreckens in den allbekannten, Ausdrücken für die es eine Menge von Parallelstellen giebt, so für 7a die genau übereinstimmende Ez. VII. 17. Vers 8 enthält dann die fortgesetzte Schilderung wiederum in schönem Ausdruck und steter Steigerung: für das חיל כילדה ist eine frühere Parallele Mi. IV. 9. Aber ist damit auch bewiesen, daß es sich keinesfalls hier um eine ungeschickte Entlehnung handelt, so wird der Glaube an eine Entlehnung überhaupt doch durch den folgenden V. 9 wieder sehr verstärkt. Dort finden wir das Wort אֶכְזָר, welches außer 4 Stellen der Sprüche nur Jer. VI. 23. XXX. 14 vorkommt (auch אֶכָּזֵר ist selten), somit in genauem Zusammenhange mit obiger Stelle. Das an sich unverfängliche לשום הארץ לשמה (vgl. Jer. IV. 7. XVIII. 16) dient dann zur ferneren Bestätigung, daß der Verf. von Jes. XIII. f. wenigstens Theile des Buches Jer. gekannt und in der Weise anderer tüchtiger prophetischer Schriftsteller sich daran angelehnt hat.

Zugleich scheint sich aber hier die Frage zu beantworten, wie unser Autor dazu kam, Jer. VI. 22—24 als L. 41—43 seinem Stücke nach Vornahme der nöthigen Aenderungen einzuverleiben? Wie er von Jes. XIII. 21. 22 zu dem bequemeren Ausdruck in XXXIV. 13f. sich wandte; wie die Uebereinstimmung im Ausdruck ihn von Jes. XIII. 19 zu Jer. XLIX. 18 führte und ihn den Faden dort aufnehmen ließ; wie er Jes. XIII. 14 aus Jer. XLVI. 16 ergänzte, (so in L. 16): so auch hier. Die Verse Jes. XIII. 7—9 fand er dem Sinne nach und in wichtigen Ausdrücken in Jer. VI. 23. 24 wieder und zog den jeremianiischen Ausdruck vor. V. 22 schloß sich wegen seines so charakteristisch passenden Inhalts von selbst an.

Ist die Abhängigkeit unfres Stückes von den bisher besprochenen Capp. des B. Jes. anerkannt, so bedarf es kaum mehr des Nachweises, daß auch Jes. XL—LXVI bekannt und benutzt sind. Es

versteht sich fast von selbst. Zudem ist der Nachweis dieser Abhängigkeit zuerst schon von Zahn (a. a. O.), freilich etwas schwach, dann von Movers, Rieper und von de Wette in seiner Einleitung, wenn auch noch manches übersehen ist, immerhin eingehend genug geführt worden, daß ich mir hier die Menge ermüdender Einzelheiten sparen kann. So will ich denn nur wenige bezeichnende Stellen anführen und dann die Art der Benutzung nach meinen Resultaten nur kurz skizziren.

Jes. XL—LXVI.

Jer. L. LI.

XLI. 25. העירותי מצפון ויאת | L. 9. (3. 41.) מעיר... מארץ צפון

XLII. 22—25, die Schilderung von Israel's Elend und Bekenntniß seiner Schuld, zeigt vielfache Anklänge an Stellen wie L. 7. 10. 33. LI. 34.

XLVI. 1 ff. Die Vernichtung Bel's und der andern Götzen wie L. 2 (vgl. LI. 44—47. 51). Der Name Bel's scheint hier entnommen, der des מרדך (als Name des Gottes nur hier im A. T.) ist eins der wenigen originellen Momente unsres Stückes. Vgl. dazu מרתים L. 21 und אשרט מני, und אשכנז LI. 27.

XLVIII. 20. צאו מבבל ברחו | L. 8. נדו מתוך בבל ומארץ
מכשדים | כשדים (י) צאו (vgl. mit XLVIII.
20. auch Jer. L. 2.)

LII. 11. צאו מתוכה | LI. 44. צאו מתוכה

LII. 4. ... מצרים ירד עמי | L. 17. b. הראשון אכלו מלך
בראשנה לגור ואשור באפס עשקו | אשור וזה האחרון עצמו נב' מלך
(vgl. Jer. L. 33) בבל

LIV. 4. 5. אל- תיראי כי- לא | LI. 51. בשנו כי- שמענו תרפה
תבושי ואל-תקלמי כי-לא תחפירי | כשתה כלומה פנינו וגו'
כי בשת עלומך תשכחי ותחפה | LI. 5. כי לא- אלקים וישראל
אלקינומך לא תזכירי עור: 5. כי | ויהנה מאלהיו מנהגה צבאות
בגללה עשיר יהנה צבאות שמו | וגו' מקדוש וישראל:
וגאלוך קדוש וישראל אלהי כל- | L. 34. גאלם חזק יהנה צבאות
הארץ יקרא: | שמו וגו'

Der Zusammenhang zwischen diesen letzten Stellen scheint mir besonders deutlich und bezeichnend zu sein. Fast der ganze Inhalt sammt den meisten einzelnen Ausdrücken jener Stelle ist in mehrere Stellen unsres Stückes vertheilt, und darunter gerade recht bezeichnen-

des, das bereits oben erwähnt wurde. Von LI. 51a finden sich alle wesentlichen Ausdrücke in Jes. LIV. 4, und der Hauptgedanke beider Verse ist dann in LI. 5 so verwerthet, daß direkter Bezug darauf genommen zu werden scheint. Dazu eben in diesem Verse das so höchst charakteristische 'ר 'ק. Betreffs L. 34 sahen wir oben, daß die Stelle aus Prov. XXIII. 11 entlehnt ist. Dennoch bleibt es wahrscheinlich, daß das קָלָא in der ihm vorliegenden Stelle Jes. LIV. 5 unsren Autor auf jene Stelle führte, und daß er dann die dort fehlenden Worte 'ש 'צ 'ר von hier mit dem קָלָא dort einschob. So wird diese Formel, obgleich sonst auch gut jeremianisch, dennoch hier zum Fingerzeig für eine Entlehnung, und die Art, wie dieselbe geschehen, paßt wiederum genau zu dem bereits Beobachteten.¹⁾

Ferner mag nach de Wette's Vorgang noch die Stelle LI. 14 erwähnt werden. Die Stelle בְּקֶשֶׁשׁ 'ר 'צ 'ק übersetzen die LXX ὁμοσε . . . κατὰ τοῦ βραχίονος αὐτοῦ, während Am. VI. 8 dieselbe Formel mit καὶ ἑαυτοῦ richtig gegeben wird. Es scheint demnach, daß LXX בְּזִרְיָ statt 'בנ' gelesen haben, und leichter erklärt sich die nachträgliche Aenderung in 'בנ' als die umgekehrte. Das führt uns denn auf Jes. LXII. 8: בְּיָמֶיךָ וּבְזִרְיָתְךָ יְדָדָה, LXX: ὁμοσε . . . κατὰ τῆς ἰσχύος τοῦ βραχίονος αὐτοῦ.

Endlich verweise ich noch einmal auf den oben angemerkten Gebrauch von בְּרִים und das parenthetische 'רמק' בל, das sich außer Jes. I. 11. 18. XXXIII. 10. XL. 1. 25. XLI. 21. LXVI. 9 nur noch Jer. LI. 35 findet.

Aber in einzelnen Ausdrücken und Phrasen zeigt sich die Abhängigkeit unsres Stückes von Jes. XL—LXVI am allerwenigsten; viel mehr dagegen in den leitenden Ideen, die sämmtlich jenem großen Propheten angehören und vielfach durch jenes Buch und diese Capitel hindurch aneinander anklingen. Israel in Gefangenschaft und stets auf's neue mißhandelt; daran ist seine Sünde schuld, die immer wieder reuig bekannt wird; so ward Babel Gottes Werkzeug zur Ausführung der Strafe, ohne sich dessen bewußt zu sein; aber Gottes Rache wird es treffen, von Norden kommt der Zerstörer; die erlösen

¹⁾ Die zweite Stelle für das 'ש 'צ 'ר, LI. 19 ist aus Jer. X. 16 einfach herübergenommen. S. unten.

Juden ziehen aus von Babel nach der Heimath; ihre Schuld ist ihnen erlassen; Jerusalem und der Tempel erstehen aus den Trümmern. Das die Gedanken, die in so präciser Fassung, so sehr sie sonst Gemeingut der Propheten jener Zeit sind, doch außer Deuterojesaja nirgends so hervorstechen wie in unsrem Stücke. Und zwar ist das bezeichnendste aller, die Rückkehr aus Babel, hier in Jer. L. f. gerade am allerstärksten betont, vgl. L. 4 f. 8. 19 f. LI. 5 f. 9 f. 45 f. 50. Ich glaube deshalb annehmen zu dürfen, daß unser Autor gerade diesem Buche vor allen die grundlegenden Ideen entnommen hat.

Noch 2 prophetische Bücher führe ich der Vollständigkeit wegen an, aus denen unser Autor geschöpft zu haben scheint. Auf den ersten, Nahum, führt zunächst das Wort נָחֻם LI. 27, so eigenthümlichen und ausländischen Klanges und dunkler Bedeutung, daß die Entlehnung aus der einzigen sonstigen Stelle, Nah. III. 17, wo wir נָחֻם finden, höchst wahrscheinlich wird. Beinahe sicher wird dieselbe, wenn wir an beiden Stellen gleichmäßig den Vergleich mit der Heuschrecke finden und diese den seltenen Namen נֶלֶק führt, der wiederum nur in Nah. III. 15. 16. Jo. I. 4. II. 25. Ps. CV. 34 und in demselben Cap. unsres Stückes B. 14 vorkommt. Dazu kommen eine Reihe von ferneren Verührungen beider Stücke, alle in dem kleinen Stücke Nah. III. 8—18. In B. 13 findet sich die Phrase נָחֻם נֶלֶק, ebenso נֶלֶק L. 37. LI. 30, eine Aussage, die ich ähnlich nur noch Jes. XIX. 16 von Aegypten gefunden habe, dagegen viel individueller und concreter gestaltet in Jer. XLVIII. 41. XLIX. 22. Ferner hat LI. 30 die Vernichtung der Riegel mit jenem B. 13 gemeinsam. Sodann finden wir in B. 8 eine ähnliche Schilderung der Lage No-Ammon's, wie L. 13 von Babel; B. 11 ein Trunken- und Ohnmächtigwerden (freilich auch anderwärts), B. 18 ein Schlafen der Vornehmen Ninive's, gerade wie dasselbe in LI. 39. 57 von Babel ausgesagt wird. Somit läßt sich mit einiger Sicherheit sagen, daß diese Stelle des Buches Nahum, aber auch nur diese, von unsrem Autor in ausgiebiger Weise benutzt ist.

Das zweite Buch ist das B. Habakuk, aus welchem der Schluß unsres Stückes, LI. 58 h, ungenau und in dem letzten Worte נֶלֶק statt נֶלֶק verschlechternd, entnommen ist.

Das sind alle Entlehnungen aus andern Büchern, die ich gefunden habe. Wenn es gelegentlich möglich erscheint, auf die alten Stücke des B. Jesaja, auf Joel, Amos, Micha, Zephania zu recurriren,

so sind das, soweit ich zu sehen vermag, lauter Stellen mit Parallelen späteren Datums, und jedesmal liegt die Annahme näher, daß diese späteren Stücke, auch sonst von ihm benutzt, als Vorbild gedient haben. Es ist ein beachtenswerthes Factum, daß unser Autor gerade fast sämtliche uns erhaltenen prophetischen Schriften der chaldäischen Periode, dagegen, wie es scheint, keine früheren zu Rathe gezogen hat. Es liegt ferner die Vermuthung nahe, daß er die jetzt als späteren Ursprungs erkannten Stücke des V. Jesaja noch nicht in dem jetzigen Zusammenhang, sondern in Sonderregistenz vorfand, an sich schon eine interessante Spur, deren größeres oder geringeres Gewicht noch fernerhin von der genaueren Bestimmung der Abfassungszeit unsres Stückes abhängen wird.

Im Laufe der bisherigen Untersuchungen mußte bereits mehrfach Rücksicht genommen werden auf die vielfache und weitgreifende Uebereinstimmung mit dem V. Jeremia. Ich kann mich der Mühe überhoben erachten, sie im einzelnen überall nachzuweisen, da dies gerade am allerausführlichsten bereits geschehen ist, und man bei Rüper, Naegelsbach, Haevernick, de Wette, Graf (vgl. auch Ruenen) die Nachweise in überreicher Menge finden kann. Für alle Theile wird da meinerseits die Anerkennung der Thatsache genügen und nichts weiter erübrigen, als daß dieselbe in das richtige Licht gesetzt und genügend von unsrem Standpunkte aus erklärt werde. Ist es doch gerade dieser Umstand vor allen andern, auf Grund dessen besonnene Kritiker, wie de Wette, Bleek, Graf sich bewogen fühlten, bei der Anerkennung der Echtheit unsres Stückes in mehr oder minder weitem Umfange stehen zu bleiben.

Ist nun, wie ich glaube, bisher die Abhängigkeit unsres Autors von mehreren nachjeremianischen Stücken unwiderleglich dargethan, so giebt es für die Beurtheilung der Uebereinstimmung mit dem übrigen V. Jeremia nur eine Alternative. Entweder unser Stück ist nachträglich stark überarbeitet und zwar auf Grund einer Anzahl von späteren Stücken, oder der Autor desselben hat außer jenen Büchern auch das V. Jeremia für seine Zwecke benutzt, und jene Uebereinstimmung kennzeichnet sich als Entlehnung. Die erstere Möglichkeit kann erst weiter unten in Erwägung gezogen werden, die ohnehin näher liegende zweite will ich versuchen, auch aus der Art jener Uebereinstimmung mit Jeremia näher zu begründen.

Als nächster Beweis hierfür bieten sich die unmittelbar aus dem

übrigen B. herübergenommenen Stücke dar.¹⁾ Nur kurz erwähne ich hier C. LI. 15—19, ganz identisch mit C. X. 12—16, einer Stelle, die höchst wahrscheinlich schon in das alte Buch eingeschoben ist.²⁾ Reichere Ausbeute gewährt C. L. 40—46, wie wir bereits oben sahen, zusammengesetzt aus XLIX. 18 (mit Benutzung von Jes. XIII. 19), VI. 22—24 und XLIX. 19—21. — Nun ist es ja allerdings bekannt, daß gerade Jeremia in seiner breiteren, mehr melancholischen Art häufig genug einzelne Wendungen, ja ganze Verse und Stellen wiederholt³⁾; aber nirgends findet sich bei ihm eine Wiederholung von 7 ganzen Versen (selbstverständlich ausgenommen die Wiederholung des historischen Stückes XXXIX. 4—13 in dem Anhange C. LII. 10 ff.); das höchste bilden 3 Verse, die 2mal wiederkehren (VI. 13—15 = VIII. 10—12, VII. 31—33 = XIX. 5—7). Ferner steht der Summe von 14 Versen in unseren 2 Capiteln nur die von 37 Versen im übrigen Buche gegenüber, die 2mal oder öfter sich vorfinden. Und will man der Textrecension der LXX den Vorzug geben,⁴⁾ so fallen von jenen 37 noch 13 Verse weg, während alle 14 unsres Stückes sich auch dort finden, und die Zahl der wiederholten Verse verhielte sich wie 14: 24! Man wird zugeben, daß schon das obige Verhältniß ein so ungleiches ist, daß es einen ganz andern Thatbestand ergibt, als wir ihn bei Jeremia finden.

Nun aber die Art der Wiederholung. Vielfach finden sich bei den Wiederholungen innerhalb des übrigen Buches⁵⁾ Worte ausgelassen, hinzugesetzt, mit andern vertauscht, an keiner einzigen Stelle aber, die über den Umfang einer bloßen Redewendung hinausgeht, eine Aenderung des Sinnes. Sie sind sämmtlich Wiederholung desselben Gedankens über denselben Gegenstand, mögen sie sonst auch gut oder schlecht in den Zusammenhang passen. Ganz anders fast alle Wiederholungen in unserem Stücke.⁶⁾ In C. L. 40—46

¹⁾ C. Kuenen, S. 234 f.

²⁾ C. unten.

³⁾ Ob diese Wiederholungen nicht hie und da auf Glossen zurückzuführen sind, kann hier nicht untersucht werden. Vgl. darüber z. B. Kuenen S. 249. Ich nehme hier den ungünstigsten Fall an.

⁴⁾ Von allen Behandlungen dieser Frage scheint mir auch hier die bei Kuenen II S. 82 die richtigste und beste. Das ausführliche Buch von Scholz 1875 hat mich vom Gegentheil nicht zu überzeugen vermocht.

⁵⁾ Vgl. die Zusammenstellung aller bei Kuenen S. 248.

⁶⁾ Vgl. die kurze Bemerkung bei Gw. Proph. 2. Aufl. III. S. 141. Uebrigens

ist V. 41—43 wörtlich aus VI. 22—24 entnommen. Nur handelst jene Stelle von einem Volke aus Norden, das gegen Jerusalem anzieht und das Volk Israel in Schrecken setzt, hier handelt es sich um ein eben solches, das gegen Babel losbricht. Das hindert nicht. In V. 42 tritt an die Stelle der „Tochter Zion“ die „Tochter Babel,“ in V. 43 an Stelle des „wir“ der „König von Babel“, und die grammatische Person wird nur eben, wie dadurch nothwendig, verändert. Nun tritt als V. 44—46 C. XLIX. 19—21 heran. Dort handelt es sich um Edom, der Feind, der heranzieht, ist eben der König von Babel; hier um Babel, gegen das ein Feind aus Norden heranzieht. Da wird einfach in V. 45 statt Edom Babel gesetzt, statt „Bewohner Theman's“ „Land der Chaldäer; in V. 46 wird zur Verdeutlichung noch einmal Babel eingeschoben, und da das Geschrei von dorthier doch nicht so laut sein kann, daß „man's am Schilfmeer hört,“ so heißt es einfach: „man hört Geschrei unter den Völkern.“ Die Harmlosigkeit, mit der hier zwei verschiedene Stellen jede für sich so auf den Kopf gestellt werden, daß sie zusammen nur auf ein drittes passen, ist wirklich erstaunlich. Wohl versteht man es, daß jemand so arm an eignen Gedanken ist, daß er wohl oder übel die eines Andern zu seinem Gebrauche zustugt; aber daß Einer mit seinen eigenen Ideen so sparsam zugleich und so summarisch verführe, ist wohl noch nicht dagewesen. Daß ein Jeremia seinen eigenen Text so sollte mißhandelt haben, ist unglaublich.

Ebenso oder ähnlich geht es auch mit den beiden übrigen Versen. So wird XLIX. 26, auf Damaskus bezüglich, aber ohne Nennung des Namens, in L. 30 auf Babel angewandt; in XLIX. 17 wird der Name Edom genannt, in L. 13 ausgelassen, dann der erste Halbvers entsprechend verlängert, im zweiten Halbvers wird „Babel“ geschoben. Allerdings sind diese letzteren Veränderungen geringe, da es sich ja nur um verhältnißmäßig kurze Redewendungen handelt, die auf verschiedene Feinde Israel's, also immerhin noch in derselben Gedankensphäre, angewandt werden. Mit Beziehung nur auf diese Stellen würde sich Graf's Abwehr, daß bei Wiederholungen innerhalb des übrigen Buches das Verhältniß ganz dasselbe sei, wohl noch halten lassen. Freilich giebt es nur eine Stelle, die als Parallele dienen kann: XLVIII. 40. 41, vgl. XLIX. 22. Die beiden Motive

finde ich diese Thatfache schon bei Gramberg (a. a. O. S. 397) sehr bestimmt und richtig hervorgehoben.

des mit ausgebreiteten Flügeln heranstürmenden Adlers und der Verwandlung des Heldenherzens in das des freissenden Weibes werden da gleichmäßig auf die nahebenachbarten Erbfeinde Moab und Edom (Bozra) bezogen: gewiß die denkbar leichteste Lizenz, mit der das oben dargelegte Verhältniß von L. 40—46 nicht verglichen werden kann. Alle übrigen, von Graf (S. 591) angeführten, an sich gewichtigeren Stellen möge man nur vergleichen, um sich zu überzeugen, daß die Identität der Gelegenheit auf das strengste gewahrt ist. Hier aber mögen jene kleinen Stellen, die immerhin schon die Grenze dessen bezeichnen, was Jeremia sich sonst erlaubt, den Beweis liefern, wie consequent unser Stück die Vorlage in anderem Sinne gebraucht.

Dieselben Erscheinungen zeigen sich dann auch, wo mit einer Stelle größere Veränderungen vorgenommen, oder nur einzelne Phrasen und Wendungen herübergenommen sind. So weist Ruenen mit Recht hin auf die Umarbeitung von XXI. 13 f. in L. 31 f., eine Stelle, die schon oben angezogen wurde. Der Gebrauch, der von dieser Stelle gemacht wird, die Aenderung des בְּיָרֵרִי in בְּיָרֵרָה spricht sehr für Bearbeitung durch fremde Hand. Ebenso läßt Ruenen mit Recht das בְּרִית עִוְלָם לֹא תִשָּׁכַח in L. 5 aus einer Combination von C. XXXII. 40 und XX. 11 oder XXIII. 40 hervorgehen. Aber nicht nur das ist auffallend; die Formel לֹא יִשָּׁכַח in solch' appositioneller Stellung kommt nur an jenen Stellen noch vor und dort beide Male von ewiger Schmach und Schande, die nicht vergessen werden soll. Kann auch allerdings שכח ebensogut von sträflichem Vergessen dessen, was zu behalten Pflicht ist, gebraucht werden, so ist doch diese Umkehrung des Sinnes jener von Jeremia wiederholten festen Formel gegenüber sehr unwahrscheinlich und läßt wiederum auf Entlehnung schließen.

So stimmt in L. 7 der Beiname Gottes מְקַהֵל יִשְׂרָאֵל mit XIV. 8, XVII. 13 überein; aber in demselben Verse ist מְקַהֵל יִשְׂרָאֵל aus C. XXXI. 23 in ganz verschiedenem Sinne herübergenommen. Dort steht es parallel und synonym mit הָיָה קֶדֶשׁ (vgl. שְׁלוֹם Jes. XXXII. 18), hier ist es in einem eigenthümlich schiefen Bilde Gott selbst. Jeremia würde schwerlich so mit der Bedeutung gewechselt haben; ein schlechter Nachahmer dagegen konnte es in XXXI. 23 geradezu für Beinamen Gottes halten: „es segne Jahve, die Aue des Heils, Dich, heiliger Berg!“ —

Wenn nun noch eine Menge von Uebereinstimmungen vorliegt, wo Mißverständniß oder Aenderung der Bedeutung nicht nachzu-

weisen ist, so könnte man sich dafür an und für sich mit der Erklärung Ruinen's völlig zufrieden geben, daß der Autor sich so in Jeremia's Weissagungen hineingelesen und gelebt hätte, daß ihm, wenn er in dessen Namen schreiben wollte, Worte und Wendungen desselben von selbst aus der Feder flossen. Aber auch darin läßt sich die eigentliche Nachahmung noch deutlicher erkennen, als eine solche erworbene Congenialität, und überall begegnen wir wieder dem bisher beobachteten, fast mechanischen Verfahren. Zwei Zeichen für solche Nachahmung giebt es. Das eine, wenn unter vielen Stellen, wo sich eine gegebene Wendung findet, eine bestimmte noch über diese Wendung hinaus mit der betreffenden späteren Stelle übereinstimmt; das andere, wenn aus dem Umkreise der älteren Stelle noch andere Phrasen an anderen Stellen des späteren Stückes verwerthet sind. Wir haben es im letzteren Falle mit einem, ich möchte sagen, Nest der Nachahmung zu thun, mit einem einzelnen, möglichst ausgenutzten Abschnitte. Jedes dieser Anzeichen finden wir hier mehrfach, auch vereinigen sich beide an demselben Punkte.

Die breite Einführungsformel כה אמר י"י צב' אל' ישראל findet sich allerdings genau so nur etwa 30mal bei Jeremia, sowie in unfrem Stücke L. 18. LI. 33. Gerade sie kann sich also leicht im Gedächtniß des Lesers festgesetzt haben; aber die Veranlassung dazu scheint doch die eine Stelle XLVI. 25 zu sein, wo ebenso wie L. 18 noch die Worte folgen: והכני פקר אל. Aber eben dieses Cap. XLVI wimmelt fast von Stellen, die unser Autor benutzt hat. So in B. 4 das כריך wie in LI. 3, nur hier für die ebenfalls seltenen שריך und שרך. Die folgenden Verse klingen alle an unser Stück an, besonders B. 10. Dann wieder B. 11 und LI. 8f., B. 16 und L. 16 bieten genaue Parallelen. Wie die oben genannte Formel Jeremia eigenthümlich ist, so auch die Formel כהם הַיָּצֵה י"י צב' שְׁמִי. Sie findet sich nur Jer. XLVI. 18. XLVIII. 15 und LI. 57, also dort aus Jer. XLVI. 18 entlehnt. B. 20. 21 bietet das Vorbild zu L. 11, B. 21 b zu L. 27 b. Endlich stimmt die Fortsetzung von B. 25 in B. 27f. dem Inhalte nach genau zu der von L. 18 in B. 19f. —

Ähnliches, nicht ganz in demselben Umfang, läßt sich in Anknüpfung an die andre Stelle für die letztgenannte Formel, XLVIII. 15, zeigen. Vgl. XLVIII. 1 (20) mit L. 2; B. 8 (VI. 26. XII. 12) mit LI. 48. 53 56; B. 9 mit LI. 29. 37; B. 10 mit L. 25;

V. 12 mit LI. 34; V. 17 ist das Vorbild für L. 23, ergänzt durch V. 25 und XXIII. 29.

Betreffs des folgenden Capitels sahen wir bereits, wie V. 17—21 und 26 fast wörtlich herübergenommen sind. Dazu bieten noch V. 23 (14) Motive zu LI. 46, V. 16 (Obadja 4.)¹⁾ das Vorbild zu LI. 53. —

Sind dies nun der Natur der Sache nach diejenigen Capitel, die am meisten Stoff für unsren Autor boten, so finden wir mehrfach benutzte Stellen doch auch sonst. So ist IX. 9 in seinen letzten Worten mit bezeichnender Aenderung²⁾ (בִּי אֱלֹהִים יִרְדָּה — בְּהַמָּדָה statt 'בְּמִצְרַיִם הַשְּׂמִימִים וְגִר') in L. 3 wiederholt; V. 10 hat fast allen Stoff zu LI. 37 hergegeben. Ferner wären etwa noch die Capp. VI. XXIII. XXV. XXX. zu nennen, die verhältnißmäßig zahlreiche Anklänge bieten.

So kann man denn über unser Stück mit vollem Recht das Gesammturtheil fällen, daß der Autor desselben fast alles von andern entlehnt hat und nur ein verschwindend kleiner Rest als sein Eigenthum übrig bleibt. Eine Tabelle würde es leicht ausweisen, daß die Capitel in allem Wesentlichen ein Cento sind; doch ist dies ohnehin aus dem bisher Gegebenen so klar, daß es eines besonderen Nachweises dafür nicht mehr bedarf. Die wenigen Eigenthümlichkeiten in Worten und Namen wurden bereits oben hervorgehoben, schwer ist es, zusammenhängende Stellen zu finden, die man einigermaßen selbständig nennen kann. Stellen, in denen die Entlehnungen mehr einzelne, wenn auch ziemlich häufige, Worte und Wendungen, als den ganzen Zusammenhang betreffen, wären etwa: L. 23—26, LI. 31—35, 44—49; in der ganzen Anlage sind Eigenthum des Autors wohl nur die beiden Stellen I. 35—38 und LI. 20—25, wo in ermüdender Aufzählung das — וְהָרַב אֶל- und das רַבְּצָרִי fortwährend wiederholt werden: gewiß kein günstiges Zeugniß für die Productivität desselben. Mit der Art, wie andere prophetische Stücke, wie namentlich die Capp. XLVI—XLIX des Buches Jeremia sich an frühere Prophetieen anlehnen, kann solche trockene Mojaisarbeit nicht entfernt verglichen werden. Wenn dieselben an die übrigen Aussprüche Jeremia's über die Heiden, besonders an E. XXV, anklängen, so ist das sehr begreiflich und gerechtfertigt, auch thuen sie dies meistens in originalerer Weise

¹⁾ Ob Obadja 15 Vorbild für L. 15. 29 war, ist schwer zu bestimmen.

²⁾ Und diese Aenderung ist aus LI. 62 entnommen. Vgl. unten.

als unser Stück. Die Entlehnungen aus fremden Stücken aber, die sich in C. XLVIII. f.¹⁾ finden, sind nur ein Beweis mehr für die Unechtheit des unsrigen. Jeremia thut dort nichts, was nicht in der besten prophetischen Zeit Sitte war: daß der spätere Prophet klassische Worte des Vorgängers über denselben Gegenstand herübernimmt und damit erneuert. Man braucht dafür nur an Jes. II. 2—4, XV. I—XVI. 12, Mi. IV. 1—4 zu erinnern. Ebenso benutzt Jeremia in C. XLVIII, dem Orakel über Moab, jene klassischen Weissagungen über Moab in Jes. XVf., Num. XXI. 28—30, XXIV. 17, und in C. XLIX. 7—22, dem Orakel über Edom, die Weissagung Obadja 1—9 über Edom. Aendert er mehr an dem Text, stellt er manches um und verwendet er die Stellen nach Gutdünken, so mag man das als seine Eigenthümlichkeit ansehen: aber er benutzt doch nur gleichartige Weissagungen innerhalb ihres Kreises und begeht eben damit nicht ein Plagiat, sondern citirt in seiner Weise. Daß es mit C. Lf. ganz anders steht, glaube ich nachgewiesen zu haben.

Nur eine Folge dieser so abnormen Entstehungsweise unsres Stückes ist eine Erscheinung, die sonst wohl bei Behandlung desselben zuerst pfelegt angemerkt zu werden: der Mangel jeder logischen Anordnung oder Eintheilung des Stückes, endlose Worte ohne Fortschritt, fortwährende Wiederholungen desselben Thema's. Zwar werden die Vertheidiger der Echtheit diesen Vorwurf in seiner ganzen Schroffheit nicht zugeben, aber die Schwierigkeit, das Stück als Organismus zu begreifen, gesteht jeder ein; und wenn auch meistens der aussichtslose Versuch einer Gliederung immer von neuem wiederholt wird, so giebt doch selbst ein Graf zu, daß alle diese Bemühungen zwecklos sind. Es wird daher, zumal nach der klaren Darlegung des Inhalts bei Kuenen (S. 227 f.) genügend sein, den Sachverhalt noch einmal möglichst scharf darzulegen und das Stück auch in dieser Hinsicht mit dem übrigen B. Jeremia zu vergleichen.

Bemerkenswerth ist jedenfalls schon der ungewöhnliche Umfang der Weissagung C. L. LI. Keine Weissagung, auch nicht bei Jeremia, läßt sich ihr in dieser Beziehung an die Seite stellen; die meisten bleiben um ein bedeutendes hinter ihr zurück. Inwieweit auch dies ein Verdachtsgrund gegen die Echtheit des Stückes werden kann,

¹⁾ In Cap. XLIX entscheide ich mich für eine Benutzung Obadja's durch Jeremia.

wird der zweite Theil dieser Abhandlung zu untersuchen haben. Hier handelt es sich also darum, ob sich diese großen Massen als Organismus begreifen lassen. Der Vergleich der zahlreichen bisher gemachten Versuche erweckt kein günstiges Vorurtheil für die Bejahung dieser Frage. Wenn überhaupt zwei Ausleger des Stückes, Ewald und Keil, in der Eintheilung desselben übereinstimmen, so hat das keinen andern Grund, als die Unselbstständigkeit des letzteren, der es leicht wird, das fertige Resultat eines andern sich ohne weiteres anzueignen: im übrigen zeigt mir die Uebersichtstabelle der Eintheilungen, die ich zu dem Zwecke zusammengestellt, nichts als unauflösbare Dissonanzen, starkes Ueberwiegen des Dissensus und seltene Uebereinstimmungen. Bringt es doch selbst Ewald, bei all' seiner Vorliebe für strenge Abtheilung der Haupttheile und Wendungen, nicht weiter als bis zu einem Vorherrschen des einen Gedankens in dem, des andern in jenem Theile. Noch vorsichtiger drückt sich neuerdings (in Lange's Bibelwerk) Naegelsbach aus, und da auch er 3 Theile wie Ewald und diese von ähnlichem Umfange ¹⁾ unterscheiden möchte, so liegt ein Vergleich ihrer Angaben nahe. Nach Ewald herrscht im ersten Theile der Blick auf die nothwendige Erlösung Israel's, im zweiten die Hervorhebung des ganzen Gegensatzes zwischen Babel, Jahve und dessen geistigem Werkzeuge Israel, im dritten die nähere Schilderung der damaligen Lage Babel's vor. Nach Naegelsbach sind 3 Zeitstufen zu unterscheiden, sofern die Zerstörung Babel's theils als etwas Zukünftiges u., theils als etwas gegenwärtig in der Ausführung Begriffenes, theils als etwas bereits Vollbrachtes dargestellt wird. Diese 3 Zeitstufen nun sollen in derselben Reihenfolge in Anfang, Mitte und Schluß mehr hervortreten, während er doch jede in jedem Stücke, wie die angeführten Belegstellen (S. 343) zeigen, anerkennen muß. Daß beide Eintheilungsversuche nichts mit einander gemein haben, ja sich widersprechen, leuchtet ein.

Und nun das Richtige, das an beiden Beobachtungen bleibt. — Zunächst ist richtig, daß unser Stück keineswegs nur von Babel handelt, sondern daß die Erlösung und Rückkehr Israel's eine fast gleich

¹⁾ Der mittlere umfaßt bei Ew. L. 29—LI. 26, bei Næg. früher L. 21—LI. 33, während er jetzt nur noch von Anfang, Mitte und Schluß zu reden wagt.

große Rolle darin spielt. Wir hätten damit also 2 Hauptmaterien, den Untergang Babel's und die Erlösung Israel's. Sodann ist zwar die Beobachtung N.'s entschieden unrichtig, wenn damit gesagt sein soll, daß der Prophet in unsrem Stücke drei der Zeit nach verschiedene Standpunkte einnehme; wohl aber ist richtig, daß das Bild, das er entrollt, in drei Hauptstufen verläuft, und zwar Vorbereitung der Katastrophe, diese selbst und der Zustand, welcher durch sie herbeigeführt wird. Es wird das Herannahen der Feinde gegen Babel beschrieben, dann Einnahme und Zerstörung der Stadt, und das Resultat ist, daß Babel als in Ewigkeit unbewohnte Wüste daliegt. Parallel läuft die Aufforderung zur Flucht an alle Gefangenen Babel's, vorzüglich Israel, und die Verheißung der Rückkehr in ihr Land. Dazu kommen dann gelegentliche Rückblicke auf die Vergangenheit und damit Motivirung der Rathschlüsse Gottes. Israel war um seiner Sünden willen gestraft und von allen mißhandelt und soll nun wieder erlöst werden; Babel war das Strafwerkzeug in Gottes Hand, hat sich überhoben und erfährt nun die Rache Gottes. Dies die sämtlichen Motive des Stückes¹⁾. Kein Zweifel, daß sich daraus ein planvolles, schönes Ganze hätte construiren lassen. Daß es nicht geschehen, daß alle diese Motive in wirrem Durcheinander vorkommen und auf dem engsten Raume in stets wechselnder Reihenfolge immer wieder einander verdrängen, ist eine gerechtfertigte Beschwerde gegen unser Stück. Was hilft ein rein zufälliges Vorwiegen des einen oder andern Motivs in dem oder jenem Theile, wenn N. selbst zugiebt, daß jedes seiner Momente in jedem Theile des Stückes mehrfach sich findet. Wie es in Wirklichkeit steht, wird am besten aus den Resultaten einer genauen Inhaltsanalyse hervorgehen. 1) Das Herannahen des Verderbens wird etwa 11mal gebracht, L. 3. 9. 14 ff. 21 ff. 35 ff. 41 ff. LI. 1 ff. 11 f. 27 f. 47 f. 52; 2) die Eroberung und Zerstörung Babel's etwa 9mal: L. 2. 10. 46. LI. 8. 13 f. 30 ff. 38 ff. 49. 54 ff.; 3) Babel eine Wüstenei 6mal: L. 11 ff. 39 f. LI. 26. 29. 37. 41 ff.; 4) Babel das Strafwerkzeug in Gottes Hand 2mal: LI. 7. 20 ff.²⁾; 5) Babel's Verderben Rache und Vergeltung 5mal: L. 18. LI. 24 f. 33 ff. 52 f. 56; 6) Flucht Israel's und Rückkehr zum heiligen Lande 7mal: L. 4 f.

¹⁾ Abgesehen von der Abschweifung LI. 15—19, s. unten.

²⁾ Diese Bedeutung mag hier angezweifelt werden: der Zusammenhang ist zu unklar.

8. 19 f. LI. 5 f. 9 f. 45 f. 50; 7) Israel's verdientes bisheriges Mißgeschick 4mal: L. 6 f. 17. 33 f. LI. 51. Das sind die Hauptstellen, die jedesmal vorwiegenden Motive, außerdem klingen diese noch oft genug neben andern an, so das zweitgenannte 3. B. in L. 14 ff. 21 ff. LI. 33 ff., das fünfte in L. 14 ff. 21 ff. 33 f. LI. 5 f. 9 ff. 49, wie denn dies Vergeltungsmotiv besonders stark betont ist. — Man sieht, daß sämtliche Motive sich in unentwirrbarem Knäuel durcheinander schlingen in solch' kurzen Zwischenräumen, daß nicht eine Spur von Ordnung vorhanden, sondern regelloses Aneinanderreihen das einzige Gesetz ist. Im Grunde könnte die Weissagung fast mit jedem Verse abgeschlossen werden, nachdem einmal die Motive sich erschöpft haben. Mit B. 20 des C. L. dürfte getrost der Schluß gemacht werden, ohne daß irgend Jemand etwas vermissen würde.

Alle Eintheilungsversuche können im Grunde nur darauf zielen, aus den aufgehäuften Stoffen jedesmal kleinere Complexe herauszusuchen, die möglichst die nöthigen Motive alle zusammenfassen. Das sind dann aber Weissagungen in nuce, nicht Theile derselben. Man vergleiche dafür nur die sorgsame neue Eintheilung Nägelbad's in 19 Abschnitte (LI. 15—19 abgerechnet) ¹⁾ Der erste (B. 2—5) umfaßt die Hauptmotive 1, 2, 6 und 3; der zweite (B. 6—13) 1—3, 6—7; der dritte 1 und kürzer 2, 5, 6; der vierte (B. 17—20) 7, 5, 6 (2); der achte (B. 33—40) 1 3, 5—7 *zc. zc.* — Mit dieser Sachlage läßt sich nichts im Buche Jeremia oder anderwärts vergleichen. Will man sich auf die großen Reden Jeremia's an sein Volk berufen, in denen ein wiederholtes, wenn auch lange nicht so starkes Neuansetzen derselben Motive allerdings sich findet, so möge man auch bedenken, daß die Mahnungen, Warnungen, Bitten des Propheten an das eigene Volk eine wiederholte, feinere Durchbildung der Motive in viel höherem Grade fordern als der hier vorliegende Stoff. Von verwandten Stücken könnte man am ehesten noch an C. XLVIII denken. Aber dort ist die aus Jesaja XV. f. herübergenommene Aufzählung aller Städte des Landes ein schönes Mittel, um die wiederholte Ankündigung des Verderbens als allmählig fortschreitend darzustellen, in welchen Fortschritt sich alles Andre weit leichter ein-

¹⁾ Zu meiner Freude trifft diese, sowie die Inhaltsangabe Kuenen's in den meisten Theilstrichen mit meiner, absichtlich ganz selbständig vor der Heranziehung fremder Eintheilungsversuche, angefertigten Analyse überein, nur daß die letztere mehr ins Einzelne geht.

fügt. Hier muß das immer wiederholte Babel und Chalbäerland auf's Aeußerste ermüden. Sodann heben sich dort leicht und schön gewisse abgerundete Abschnitte von einander ab ¹⁾; und endlich macht es einen großen Unterschied, ob dergleichen durch 47 oder durch 103 Verse fortgeführt wird. Man thut Jeremia schweres Unrecht, wenn man ihm solchen Mangel an Geschmaç zutraut.

Um die Reihe der Beschwerden vollzählig zu machen, erwähne ich endlich auch, was schon längst hervorgehoben wurde, daß die Einführungsformel unsres Stückes eine ganz eigenthümliche ist, für die sich bei Jeremia keine Analogie findet. So verschieden die Einführungsformeln, die gerade bei Jeremia sehr zahlreich und ausgebildet erscheinen, im einzelnen bei diesem Propheten sind, so consequent bleibt er in dem Hauptschema derselben. Die Weissagung ergeht stets von Jahve an den Propheten, an Jeremia, der häufige Auftrag, die Worte dem Volke u. s. w. zu überbringen, ist regelmäßig bereits Bestandtheil der direkten Rede Gottes. Da heißt es: „Es erging (יָרָא) das Wort Jahve's an mich“ (oder „an Jeremia“); „da sprach Jahve zu mir“; „das Wort, welches erging an Jeremia von Seiten Jahve's 2c.“ Nur einmal ist außer Jeremia auch der Adressat in der Einleitungsformel genannt, E. XLIV. 1: „das Wort, welches erging an Jeremia, an alle Judaer, welche 2c.“, und außerdem in der Sammelüberschrift E. XLVI. 1: „dies ist das Wort Jahve's, das an Jeremia, den Propheten, über die Heiden erging“. Einmal findet sich die Abbreviatur, daß nur abstrakt das Ausgehen des Wortes von Gott ohne jede Adresse gegeben ist, E. XXVI. 1 (vgl. das vollständigere mit „an Jeremia“ XXVII. 1. XXXVI. 1), und einige male bezeichnet in äußerster Kürze ein bloßes $\frac{1}{2}$ den Gegenstand der Weissagung, die somit vielmehr ohne Einleitungsformel steht, vgl. XXIII. 9 und — in Anknüpfung an jene Sammelüberschrift — in XLVI. 2. XLVIII. 1. XLIX. 1. 7. 23. 28. Nirgends dagegen wird ein Ausspruch als direkt an die gerichtet, für welche er bestimmt ist ²⁾, niemals Jeremia, der Prophet, ausdrücklich nur als der Vermittler der Weissagung bezeichnet. Beides ist L. 1 und nur

¹⁾ Wie mir scheint, werden diese im Allgemeinen am besten getroffen in Bunsen's Bibelwerk, mit ihm stimmt in den Hauptsachen überein Nägelsbach.

²⁾ Eine nur scheinbare Ausnahme macht XXX. 4: „und dies sind die Worte, welche Jahve geredet hat über Israel und Juda“, nur scheinbar, weil die Stelle

dort der Fall. Die Weissagung heißt dort **דבר אשר דבר יי אל-בבל** : אל-ארץ כשדים ביד ירמיהו הנביא : Das ist nicht nur eine auffallende Abweichung von dem feststehenden jeremianischen Gebrauch, sondern wird durch das **ביד יי** noch besonders gravirend. Diese Formel findet sich in der Ueberschrift einer prophetischen Rede nur Hagg. I. 1. 3. II. 1. Mal. I. 1, also in spätester Zeit, und in der merkwürdigen Stelle Jes. XX. 2, wo sie zu der folgenden unmittelbaren Anrede an den Propheten so schlecht paßt, daß man wohl versucht ist, eine Corruptel anzunehmen ¹⁾. Wenn Naegelsbach und nach ihm Keil einen besonderen Sinn in dieser Aenderung finden wollen, daß diese Worte eben „nur durch die Hand Jeremia's, nicht durch seinen Mund“ gegangen sind, da er sie nicht öffentlich vortrug, so ist das ein Mißbrauch des einfachen **ביר** ; sagt N. aber kurz vorher (a. a. O. S. 23), es sei damit ausgedrückt, daß die Worte nicht von Jeremia unmittelbar mündlich zur Kunde gebracht wurden, so müßte man schließen, daß um so eher **א-ל** stehen sollte, da sie in noch eigentlicherem Sinne „an ihn“ gerichtet waren als andere. Es ist also dieser Verstoß gegen eine feststehende Ausdrucksform des Buches Jeremia jedenfalls ein weiterer Verdachtsgrund gegen die Echtheit, groß genug, daß er eine Erwähnung wenigstens bei Graf verdient hätte. Daß er übrigens neben jenen früher dargelegten, abthunenden Gründen völlig entbehrlich ist, versteht sich von selbst ²⁾.

Und nun wirft sich von selbst die Frage auf, ob alle diese Bedenken gegen Jeremia's Autorschaft durch Annahme von Interpolationen beseitigt werden können, nach deren Entfernung wir einen von Bereits mitten in der direkten Rede steht, und die eigentliche, regelrechte Ueberschrift im ersten Verse sich findet. Die weiteren Schlüsse, welche Naegelsbach (Jer. u. Bab. S. 24 f.) daraus zieht, sind unberechtigt.

¹⁾ Ganz anders steht es mit **ביר** in XXXVII. 2, denn König und Volk können nur die Worte hören, die Gott „durch Jeremia“ redet, nicht die „an ihn“ gerichteten.

²⁾ Die aus dem historischen Standpunkte des Stückes resultirenden Bedenken, auf welche Ruinen fast allein seinen Beweis gegen Jeremia's Autorschaft baut, werden unten eine — wie ich glaube — passendere Stelle und Verwendung finden. Hier lasse ich sie ganz aus dem Spiele, weil ich der Ansicht bin, daß sich aus ihnen, wenn man von allen andern Umständen absieht, wohl mit großer Wahrscheinlichkeit, keineswegs aber mit Sicherheit schließen läßt, daß Jeremia der Verfasser des Stückes nicht sein könne. Ein ganz Anderes ist es, wenn man fragt, ob mit Rücksicht darauf Jeremia das Stück zu einer bestimmten Zeit bereits verfassen konnte.

denken freien jeremianischen Grundstock übrig behielten, oder ob das Resultat unbedingte Verwerfung des ganzen Stückes sein muß? Das erstere, mildere Verfahren fand, wie bereits oben bemerkt, eine Reihe von Vertretern in Movers, Hitzig, de Wette (Schrader), Stähelin, Guthe; doch besitzen wir nur von den beiden ersteren einen klar durchgeführten Versuch der Scheidung von Echtem und Unechtem. — Eine nähere Untersuchung wird uns über Berechtigung und Aussichten dieser Annahme Aufschluß geben.

Zunächst könnte die Jeremia-Recension der LXX auf die Spur von Interpolationen führen. Wie ich über die Bedeutung dieser Recension denke, wurde oben bereits angedeutet: gerade unser Stück liefert einige Beiträge zu dem Beweise, daß sie häufig überschätzt wird. So streichen LXX in L. 39 in der aus Jes. XIII. 19 f. entlehnten Stelle das parallele Glied *דור ודור* — *ולא תשכון עד*, ebenso in LI. 37 die echt jeremianischen Worte *גלים כיער* — *תנים* aus IX. 10 (X. 22), während dort jedes Wort der Phrase bei den LXX seine Wiedergabe findet. — Immerhin jedoch mag die alte Uebersetzung hie und da den richtigen Weg zeigen; jedenfalls könnten wir, was unser Stück betrifft, ruhig sogar sämtliche Abweichungen der LXX anerkennen, da deren geradezu ungewöhnlich wenige und unwichtige nur sind.

Einigermaßen in Betracht kommt folgendes. In der Ueberschrift C. L. 1 fehlen die Worte *אל-ארך בשדים ביד ירמיהו הנביא*. Entschließe man sich, dieselben für unecht zu erklären¹⁾, so ist damit der schwerste Anstoß in der Ueberschrift beseitigt, wenn auch trotzdem keine genaue Analogie für die verbleibende Ueberschrift bei Jeremia vor- kommt.

In L. 2 fallen die vier letzten Worte und damit die *גלים* des Ezechiel fort.

In L. 17 ebenso der Name Nebucadnezar, während derselbe in LI. 34 stehen bleibt.

Von L. 36 die erste Vershälfte, und damit die *בדים* aus Jes. XLIV. 25.

In LI. 19 fällt *ושב* aus, ebenso wie in der Grundstelle X. 16 *וישראל שב*. Die Stellen werden dadurch völlig gleichlautend und erhalten, wie mir scheint, einen besseren Sinn.

In LI. 44 *בבל* vor *בבל*, während derselbe Name in L. 2 bleibt.

¹⁾ So Eichhorn Einl. IV. S. 211 Anm., Hitzig in Comm. u. Uebers.

Sodann fehlt ein großes Stück, von dem Worte **da** nach dem Athnach desselben Verses an bis zu Ende des V. 48. Die Stelle ist an sich, wie das Meiste in unserm Stücke, leicht zu entbehren. Bemerkenswerth ist, daß damit in V. 45 das **אֶת־הַחֹרֶבָה**, wörtlich aus Jes. LII. 11, wegfällt. Doch bleibt die noch umfangreichere Uebereinstimmung zwischen L. 8 und XLVIII. 20, wodurch auch diese Worte gestützt werden.

In LI. 57 fällt das **פְּחֻתִּיהָ וְסִגְנֶיהָ** aus Ezechiel aus, während es in V. 23. 28 stehen bleibt. In demselben Verse wird die wörtlich mit V. 39 übereinstimmende Phrase **יִקְצֹר יִישׁוּרֵי** bis **יִקְצֹר** weggelassen.

Alle übrigen Differenzen betreffen nur unwichtige einzelne Worte, meist solche, die doppelt stehen und nur zur Füllung dienen.

Man sieht, daß die Annahme dieser Recension die Schwierigkeiten in vollem Umfange würde bestehen lassen. Auch hier finden sich jene auffallenden Entlehnungen; auch hier die Stücke L. 40–46, LI. 15–19, ebenso wie im zehnten Capitel. Was an ezechielischem und deuterocesajanischem Gute wegfällt, ist so wenig, daß die Menge des Uebrigen nur umsomehr auch diesem Wenigen zur Stütze der Echtheit werden muß. Die Anordnung oder Unordnung des Stückes ist dieselbe, der Umfang so gut wie identisch — somit ist vielmehr der Text der LXX der älteste Zeuge für unsern hebräischen Text mit allen seinen Eigenthümlichkeiten und bietet für die Annahme von Interpolationen, soweit sie zur Rettung des Stückes dienen soll, keinerlei Anhalt.

Demnach müssen die Handhaben für die Annahme von Interpolationen ausschließlich in den Bedenken gegen die Echtheit desselben gesucht werden, und ein *circulus vitiosus* wird sich schwerlich überall vermeiden lassen. Den einen Grund für die Annahme derselben werden Entlehnungen aus späteren Stücken bieten, den anderen der Mangel an logischem Zusammenhang, wie er oben nachgewiesen wurde. Dazu mögen dann in zweiter Linie auch noch Anachronismen treten. Es gilt, so zu operiren, daß nach Entfernung aller bedenklichen Stellen ein Grundstock übrig bleibe, der nach Form und Gehalt dem Jeremia zugeschrieben werden kann. Aller solcher Stellen, sage ich: denn bleiben auch nur wenige zurück, die den entfernten in ihrer Art nahe verwandt sind, so werden die entfernten von ihnen nothwendigerweise als gleichen Ursprungs reklamirt, und die Wahrscheinlichkeit einheitlicher Abfassung trägt den Sieg davon.

Was in dem unverdächtigen Stücke zu gering wäre, um Bedenken zu erregen, würde hier genügen, den Versuch als gescheitert zu erweisen.

Nun sollte man denken, gerade der Umstand, daß zwei Kriterien zur Verfügung stehen, müßte die Operation sehr erleichtern und ihre Resultate sichern. Wird das eine vom andern unterstützt, so scheint die Interpolation jedesmal besonders klar nachgewiesen. Aber der Schluß trifft hier nicht ganz zu. In unsrem Stücke kann füglich fast jeder einzelne Vers weggelassen werden, ohne daß dem Zusammenhang Schaden geschieht: ja, bei dem großen Umfang der Ausführung und den engen Grenzen des eigentlichen Gehalts wird im Grunde die radicalste Censur für Sinn und Zusammenhang des Stückes am vortheilhaftesten sein.

Daß sich aber zudem beide Kriterien vielfach kreuzen, je nachdem man das eine oder das andere vorwiegend anwendet, wird am besten die Gegenüberstellung der beiden vorliegenden Versuche, von Movers und Hitzig zeigen. Für Movers ist das Hauptkriterium neben den Anachronismen die fremdartige, unjeremianische Haltung gewisser Theile, für Hitzig tritt neben vielen andern in den Vordergrund die Sorge für guten Sinn, geordneten Plan, Fortschritt des Gedankens. Ihre Resultate sind folgende:

Der echte Grundstock ist nach:

Movers.	Hitzig.
L. 1—7.	L. 1—7. 8—10.
„ 11—12. 13.	11—12.
„ 19—20.	16—18. 19—20.
—	LI. 1—4.
LI. 5.	—
„ 7—8. 20—26.	„ 6. 7—8. 9. 13—14. 33—36.
„ 37. 38—43.	„ 37. 45. 51—53. 55. 57—58.

Unter 103 Versen hält also M. 29, H. 39 nur für echt: aber nur im Urtheil über 14 Verse treffen Beide zusammen. Movers hält 15 für echt, die Hitzig verwirft, Hitzig 25, die jener ausscheidet. Im Anfang des C. LI. läßt H. gerade den einzigen Vers 5 fort, den M. anerkannt hatte, nach V. 37 setzt H. gerade da mit V. 45 wieder ein, wo M. eben abgebrochen hat. Das Schwergewicht des Echten fällt bei Beiden auf den Anfang: unter den ersten 30 Versen erkennt M. nicht weniger als 12, H. gar 17 als echt an. Und warum dies? Weil sie zunächst die Motive sammelten und da, wo

sie zuerst vorkamen, falls nichts Besonderes im Wege stand¹⁾, ohne Weiteres als echt anerkannten; wo sie sich wiederholten, eben darum verwarfen. Unleugbar hat auf diese Weise wenigstens H., indem er fernerhin noch passende und einigermaßen neue Motive herausfuchte und aneinanderreichte²⁾, ein recht hübsches und lesbares Ganze herausgeschält³⁾; aber die Wahrscheinlichkeit, daß er das Ursprüngliche getroffen, wird eine verschwindend kleine, wenn man sich sagen muß, daß bei einer ähnlichen Reduction mit ganz andrer Auswahl wenigstens annähernd dasselbe Resultat zu erreichen wäre. Und das wird gegen jeden Versuch einzuwenden sein, der aus einer im Ganzen gleichartigen Masse nicht weniger als $\frac{2}{3}$ — $\frac{3}{4}$ als unecht ausscheiden will.

Und sind nun durch dies radicale Verfahren alle Bedenken beseitigt?

Bei Movers bleiben aus Ezechiel עֶזְכִּיָּה in L. 2* (s. oben), עֶזְכִּיָּהוּ in LI. 23, und vor allem die allein entscheidende Stelle LI. 25. f. Aus Jes. XXXIV. f. bleibt LI. 40 (L. 19). Aus Jes. XIII. f. die oben aufgeführten vielfachen Berührungen. Aus Jes. XL—LXVI die Anklänge in den ersten Versen und der entscheidende B. LI. 5.

Vorsichtiger ist Hitzig. Aber trotz des gründlichen Aufräumens bleibt von Ezechiel die sehr bestimmte Spur in LI. 52, noch neben den עֶזְכִּיָּהוּ. Von Jes. XIII bleibt die ebenfalls ganz sichere Entlehnung in L. 16 neben vielem weniger Bedeutsamen. Von Jesaja XL—LXVI bleiben gerade so charakteristische Wendungen wie L. 17. L. 8. LI. 44. 51, neben den oben erwähnten Anklängen.

Man sieht daraus wohl, wie solidarisch eine Stelle des Stückes für die andre haftet, und daß es hier mit Bezug auf die Art des ganzen Stückes heißt: naturam expellas furca etc.

Schaffen aber so radicale Kuren keine Abhülfe, so braucht faun noch nachgewiesen zu werden, daß die Annahme einzelner weniger Interpolationen nichts fruchten kann. So diejenigen,

¹⁾ Für Hitzig fallen 13—15 als unecht nur darum weg, weil der Inhalt von B. 13 bereits in B. 3 und 12 gegeben ist, und er das Nebenmotiv der Rache lieber später und für sich in der reicheren Gestaltung (S. LI. 6—9) aufnahm.

²⁾ Interessant ist z. B., wie M. LI. 38—43 wählt, H., da er B. 40. 41. 43 voller Anklänge und Wiederholungen fand, lieber für die relativ neuen Verse 39. 42 die parallelen 55. 57 einsetzte.

³⁾ Mit Unrecht, wie mir scheint, will Graf auch dies nicht zugestehen (S. 582).

die Graf statuiren möchte. Außer LI. 15—19, worüber umstehend, hält dieser die Verse L. 30 und LI. 5 für unecht. Der erstere, identisch mit XLIX. 26, soll Glosse aus dieser Stelle sein, der Grund für diese Annahme, daß er den Zusammenhang störe¹⁾. Dasselbe sei mit LI. 5 der Fall, der noch dazu durch das unjeremianische וְיָרֵם und den Namen יְרֵמְיָהוּ seine Unechtheit verrathe. Dies letztere störende Wort wird dann geschickter Weise auch in L. 29 entfernt, als von dem Glossator mit dem folgenden Verse eingeschoben. Die Widerlegung solcher Argumentation giebt Graf selbst (S. 582) gegen Hitzig. „Was aber zur Ausscheidung von Echtem und Unehtem veranlaßte, Mangel an Zusammenhang und Ordnung, bleibt nach wie vor, kann also kein Kriterium der Unechtheit sein, gehört vielmehr zu dem oben schon anerkannten Charakter der Schreibart des Jeremia.“

Noch ein, wenigstens theoretischer Versuch der Lösung des Problems bleibt zu besprechen. Hitzig schreibt die Interpolation einem zur Zeit von Babels Falle in Chaldäa Lebenden zu, und wenn er selbst wie Movers in gewissen Stellen Spuren des Deuterjesaja entdeckt, ja die ganze Stelle LI. 15—19 = X. 12—16 für direkt deuterjesajanisch, zuerst in E. X eingeschoben erklärt, so liegt wohl der weitere Schluß, den de Wette und Stähelin vollziehen, daß Deuterjesaja selbst der Interpolator sei, nahe genug. Nimmt man dann mit Movers und de Wette auch sonst im Buche des Jeremia, in Capp. XXX. XXXI. XXXV. 2c. umfassende Uebearbeitung von der Hand des Deuterjesaja an, so würde durch jene Hypothese unser Stück durchaus in den Bezirk des echten Buches hineingerückt. Ich muß gestehen, daß mir von allen diesen Urtheilen nur das über E. X. 1—16 Wahrscheinlichkeit hat; auch ich halte dies Stück für deuterjesajanisch seinem ganzen Umfange nach. Aber nehmen wir einen Augenblick jene weitgehende Bearbeitung des Buches durch Deuterjesaja an, um damit zu vergleichen, was betreffs unseres Stückes sich ergeben hat.

Hat Deuterjesaja auch sonst das Buch Jeremia überarbeitet, so wird es höchst wahrscheinlich, ja sicher, daß auch das Stück E. X. 1—16 von ihm selbst, dem Verfasser, nicht von andrer Hand, an seine Stelle gesetzt ist. Ist das der Fall, so kann unmöglich dieselbe Hand einen Theil davon als E. LI. 15—19 in unser Stück eingefügt haben; am wenigsten wäre dies einem Deuterjesaja zuzutragen.

¹⁾ Auch Nägelsbach ist geneigt, diesen Vers für eine Glosse zu halten.

Dies Stück, das ja allerdings besonders leicht zu entbehren ist, aber sowohl seine genügende Anknüpfung findet, als seinem Geiste nach, besonders in den letzten Versen, vorzüglich zu der Haltung des Ganzen paßt, müßte also zum mindesten eine zweite Uebersetzung der jeremianischen Weissagung documentiren ¹⁾ und so zu einer neuen Complication der Hypothese nöthigen. Nun hat aber dieser Abschnitt sein würdiges Seitenstück an L. 40—46, und dieser Abschnitt ist so eng mit der ganzen Weissagung verwachsen, bildet einen so schönen, wichtigen Abschluß der ersten Hälfte derselben, befolgt, wie oben nachgewiesen, so genau die im ganzen Stücke herrschende Methode, daß er unbedingt dem Verfasser des Ganzen oder dem supponirten Uebersetzer, der der Weissagung ihren Zuschnitt und Charakter gab, zugewiesen werden muß. Kann nun LI. 15—19 nicht von Deuterosefaja hierhin gesetzt, muß dieser Abschnitt vielmehr von einem andern als vermeintlich jeremianisch aus C. X. entnommen sein, so erscheint es als Willkür, diesem letzteren Bearbeiter das Stück L. 39—46 und damit die Uebersetzung des ganzen Stückes abzuspochen. Und wie kann man überhaupt einen Schriftsteller ersten Ranges wie Deuterosefaja eines derartigen Verfahrens, wie es nicht nur jene wenigen Stellen, sondern — und dafür verweise ich auf den oben geführten Nachweis — das ganze Stück verräth, für fähig halten? Man vergleiche nur damit die übrigen Capitel des Buches, in denen man seine Hand erkennen will, die Stützen der ganzen Hypothese. Sie gehören zu den schönsten des ganzen Buches und würden, wenn Deuterosefaja Hand an sie gelegt hat, glänzende Beweise für seine Meisterschaft in der Bearbeitung fremden Gutes ablegen.

Und dieses Letztere gilt ebenso sehr gegen jeden Andern wie gegen Deuterosefaja. Ist in C. L. LI. ein echt jeremianisches Stück von einem Späteren überarbeitet, so ist dieser Uebersetzer nicht identisch mit irgend einem, der etwa andere Theile des Buches Jeremia überarbeitet hätte ²⁾. Denn, wie oben nachgewiesen wurde, das unzweifelhaft Fremde in unsrem Stücke trägt einen ganz eigenthümlichen, ausgeprägten schriftstellerischen Charakter, und nirgends

¹⁾ Wie Graf dasselbe für unecht erklärt, ebenso Nägelsbach, während dieser L. 41—46, früher ebenfalls verworfen, jetzt mit Graf festhält. Ob de Wette die Stücke L. 39—46, LI. 15—19 einer zweiten Uebersetzung zuweist, vermag ich aus seinen Worten nicht sicher zu entnehmen; doch scheint es so.

²⁾ Höchstens Einzelheiten, besonders in C. XXV, könnten eine Ausnahme bilden.

im übrigen Buche finden sich Spuren der Hand, die hier in allen Zügen so deutlich zu verfolgen ist. Die Thatsache aber, daß die Art der Arbeit, wie sie in E. L. LI. vorliegt, im Buche Jeremia isolirt dasteht, dient ihrerseits wieder nur dazu, die Wahrscheinlichkeit einer bloßen Uebersarbeitung zu verringern.

Bei alledem will ich durchaus nicht in Abrede stellen, daß dieselbe an und für sich möglich bleibt, wenigstens kann die Widerlegung der bisher gemachten Versuche den Gegenbeweis natürlich nicht erbringen, ja derselbe ist überhaupt nicht zu liefern und kann schwerlich von mir verlangt werden, da ja doch nie alle Möglichkeiten erwogen werden könnten, und der Beweis für dieses negative Faktum an sich unmöglich ist. Daß es möglich ist, aus der Masse, die unser Stück umfaßt, eine kleine Anzahl von Versen auszuscheiden, die möglicherweise von Jeremia verfaßt sein könnten, daß man dann daraus eine Weissagung gegen Babel zusammensetzen könnte, gegen deren Echtheit an sich nichts einzuwenden wäre, bezweifle ich nicht; aber ein anderes ist es, ob ein Stück von einem gewissen Autor sein könnte oder ob es in sich die Wahrscheinlichkeit trägt, daß es ihm angehöre: und zu letzterer auf diesem Wege zu gelangen, scheint mir sehr wenig Aussicht zu sein.

Zimmerhin wäre aber die Sache der Uebersarbeitungshypothese noch nicht verloren, selbst wenn jeder Versuch, den Originalwortlaut wiederherzustellen, vergeblich wäre. Es könnte ja ohne Zweifel der Hergang ein so complicirter, das Verfahren bei der Uebersarbeitung ein so willkürliches gewesen sein, daß Echtes und Unechtes unentwirrbar durcheinander gemischt wäre; und dann könnte mit der Undurchführbarkeit in praxi doch nicht zugleich die Annahme selbst fallen. Entscheidende Gründe gegen oder für dieselbe können nur auf anderem Gebiete gewonnen werden, und dafür verweise ich auf den zweiten Theil dieser Abhandlung. Diese Verweisung möge zugleich als Erklärung dienen, warum ich nicht selbst den Versuch der Scheidung von Neuem anstelle.

Zum Schlusse des ersten Theiles bleibt mir nur noch übrig, auf Grund der gewonnenen Resultate kurz anzugeben, wie das Stück, vorausgesetzt, daß es in seinem ganzen Umfange späteren Ursprungs ist, entstanden sein muß.

Auszugehen ist davon, daß der Verfasser ein ganz später Schriftsteller ist, der schriftstellerische Selbständigkeit in geringem Maße documentirt und überall mit fremdem Pfunde arbeitet. Die Peinlichkeit

und Absichtlichkeit, womit dies geschieht, lassen auf bewußt literarische Arbeit schließen und geben uns volles Recht, nach bestimmten Zielen bei dieser Thätigkeit zu fragen.

Zunächst ist es vollkommen klar, daß der Verfasser eine Weissagung ex professo gegen Babel schreiben wollte. Er suchte hierfür nach einem Muster und fand dies in Jes. XIII. Mit Nothwendigkeit sah er sich darauf verwiesen, weil — wenigstens soweit diese Literatur auf uns gekommen ist — dies und Jes. XXI. 1—10 die einzige Weissagung ist, die sich als abgeschlossenes Stück in der Art der sonstigen Drohweissagungen gegen fremde Völker, ausdrücklich gegen Babel richtet. Daß gerade dies der Grund für die umfassende Benutzung des Cap. XIII ist, wird überzeugend klar, wenn man sieht, wie jäh bis auf wenige Spuren die Benutzung mit dem Ende des Capitels abbricht. Capitel XIV verläßt eben das eigentliche Thema, an Stelle der Stadt und des Landes Babel tritt der König und eine ganz individuell gehaltene Anrede an ihn. Damit hört das Stück auf, eigentliches Muster für den Zweck unsres Autors zu sein und wird einfach bei Seite gelassen. Dies eine also wurde die Grundlage des ganzen Stückes, der leitende Faden für die Motive, in allen einzelnen Theilen ausgenutzt, wie die oben gegebene Tabelle ausweist. Nur ein Motiv wurde in weit größerem Maßstabe ausgeprägt, die Rückkehr der gefangenen Juden aus Babel, und daß dies geschehen, läßt sich leicht erklären. Mag nun der Verfasser noch in den engen Raum zwischen den späten Stücken des Buches Jesaja und den Fall Babels einzuschieben¹⁾, oder weiter hinabzurücken sein: in jedem Falle lebte er in einer Zeit, in welcher Babel für das israelitische Volk wesentlich das große Reservoir der Uebriggebliebenen seines Stammes war, und das fast ausschließliche Interesse daran Rückkehr oder Nachschub aus diesem großen Behälter. Je später, umso mehr mußte also dies Motiv in den Vordergrund treten, und Deuterojesaja hatte dazu bereits den Weg gezeigt.

Eine zweite Aufgabe, die zu gleicher Zeit gelöst werden mußte, war die, eine Weissagung in Jeremia Namen zu schreiben. Daß der Verfasser geradezu Jeremia reden lasse, haben schon Ewald und Quenen bemerkt, und das ist nicht etwa eine bloße Hülfshypothese, um sich vor den vielfachen Uebereinstimmungen mit Jeremia zu retten, sondern eine Thatsache, die aus dem Vergleich beider Autoren mit

¹⁾ Was wenig wahrscheinlich ist, wie später gezeigt werden soll.

Nothwendigkeit sich ergibt. Von den zu Grunde liegenden Stücken, Jes. XIII (XXXIV), läßt sich ein stets wiederholtes, fast ängstliches Abspringen auf jeremianische Stellen ähnlichen Inhalts bemerken; wo irgend möglich, ist der Ausdruck nach Jeremia modificirt; ist der Verfasser einmal zu ihm gelangt, so benutzte er fast regelmäßig die erreichte Stelle, um noch anderes zu entlehnen und einzufügen. Besonders aber wird durch diese Einsicht die so höchst auffallende Entlehnung zweier umfangreicher Stücke überhaupt erst erklärt. Es galt, handgreifliche Anzeichen der Autorschaft Jeremia's zu schaffen, da alle kleinen Anklänge und Entlehnungen um so weniger zu genügen schienen, als der Verfasser sich bewußt war, andern Büchern ebenfalls viel, wenn nicht zu viel zu verdanken, als daß man die Autorschaft Jeremia's noch erkennen sollte¹⁾. Um nun ganz sicher zu gehen, geht er zu zweien Malen in den vollen Zusammenhang des Jeremia ein. Einmal gelingt es ihm, inhaltlich bedeutsame Stellen so zuzustutzen, daß sie in seinen Zusammenhang sich schicken, das andere Mal (LI. 15—19) sieht er sich genöthigt, eine vollkommen indifferente Stelle — unglücklicherweise selbst in Jeremia fremd — an geeigneter Stelle lose einzufügen.

Das Verfahren des Autors, und damit die Entstehung des Stückes, scheint uns damit allseitig und ausreichend ermittelt. Den Stoff bot die einzige Weissagung gegen Babel *ex professo*, vielleicht auch damals schon mit dem Fingerzeig *בָּבֶל נִפְּלָא* versehen; die Form wurde nach Möglichkeit nach Jeremia redigirt; vielseitige Belesenheit des Autors und Vorliebe für Jes. XL—LXVI und Ezechiel gaben dem unselbstständigen Manne einzelne Gedanken und Motive in Menge an die Hand.

Was ihm aber nun diese doppelte Tendenz gab, eine Weissagung gegen Babel, und diese in Jeremia's Namen zu schreiben, bleibt noch fernerhin zu erklären, und auch dafür verweise ich auf den zweiten Theil dieser Abhandlung.

¹⁾ Vgl. *Em. a. a. D. S.* 141.

Zu Matthäi 27, 3—10.

Von

Professor Dr. Wellhausen

in Greifswald.

Im Buch Sacharia 11, 12. 13 sagt der von Jahve den Schafen gefegte Hirt, da er ihrer und sie seiner müde geworden:

„Ich sprach zu ihnen: wenn es euch gefällt, so gebt mir Lohn, sonst laßt es bleiben. Da wogen sie mir zum Lohne dreißig Silberlinge dar. Und Jahve sprach zu mir: wirf ihn in den Schatz, den theuren Preis, den ich ihnen werth bin. Da nahm ich die dreißig Sessel und warf sie im Gotteshause in den Schatz“.

Das hebräische Wort, das nach dem Zusammenhang mit Schatz zu übersetzen ist, wird beide Male **הִירָצָר** geschrieben statt **הֶאֱרָצָר**. Die Verwechselung der beiden Buchstaben kommt öfters vor und erklärt sich aus dem lautlichen Uebergange des Aleph in Jod, der zwischen zwei Vocalen nahe liegt; Bleek's Einleitung in's A. T. 4. Aufl., S. 636. 656. Aber wohl mit Absicht ist hier die incorrecte Schreibung vom masorethischen Texte festgehalten, um **הִירָצָר** als Töpfer zu deuten. Wenn der „theure Preis“ dem Hirten nicht anstand, so war er für Jahve und für den Gotteskasten erst recht zu schlecht. Die Punctuation vocalisirt **הִירָצָר** mit Zere, nicht **הֶאֱרָצָר** (= **הֶאֱרָצָר**) mit Kamez. Die Versionen schwanken: Septuaginta **χρυσευτήριον** Schmelze, Hieronymus **statuarius** Bildgießer; Peschito **בֵּית גִּזָּא** Schatz, Jonathan **אֶמְרֵכְלָא רַבָּא** der Tempel(schatz)-präsekt.

Einen merkwürdigen Reflex hat dieses Schwanken zwischen Schatz und Töpfer in der Perikope Matth. 27, 3—10 geworfen. Die Hohenpriester überlegen, ob die dreißig Silberlinge, der theure Preis des guten Hirten, in den Gotteskasten geworfen werden sollen, finden es aber richtiger, sie für den Acker des Töpfers zu

geben: die Punctuation Zacharias 11, 13 entscheidet ebenso. Die Perikope gehört nicht zur synoptischen Tradition, sondern findet sich nur bei Matthäus; man kann kaum daran zweifeln, daß sie das Echo messianischer Deutung der Prophetenstelle ist. Dafür spricht, daß das unzweideutige בית יהיה auch Matth. 27, 5 gewahrt wird; trotz der Bevorzugung des Töpfers vor dem Schäge.

Lesefrüchte.

Von

Repetent Dr. E. Nestle.

3.

Zum Zeugniß des Josephus über Christus und Johannes.

Im Anschluß an die neueste im letzten Heft dieser Jahrbücher veröffentlichte Untersuchung der oben genannten Zeugnisse verdient vielleicht die früheste in einem deutschen Werk vorkommende Uebersetzung und Verwerthung derselben hier um so eher einen Platz, als ihrer bisher nirgends, soweit mir bekannt, Erwähnung geschehen ist, auch nicht bei Haverkamp II, 196 ff. 276, wo eine ausführliche Geschichte der Besprechungen dieser Stellen gegeben ist. Sie findet sich in der 1477 von Conrad Feiner in Eßlingen gedruckten jüden-polemischen Schrift *Stella Mesiach* oder *Stern Mesiach* von Bruder Peter Schwarcz Prediger Ordens, im siebten Capitel des dritten Tractats. Im Jahre 1470 war die lateinische *Editio Princeps* der Antiquitäten und des jüdischen Kriegs zu Augsburg gedruckt worden (Hain 9451, Panzer 1100), sie wird Peter Schwarcz (Petrus Nigri) für seine Citate aus Josephus benützt haben; eine deutsche Uebersetzung der Werke des Josephus gab es vor 1530 nicht, von Schwarcz rührt also auch die Uebertragung der citirten Stellen. Für Josephus ist Schwarcz sehr eingenommen; wie im folgenden, erwähnt er ihn fast nie ohne rühmendes Beiwort. Im fünften Capitel seines dritten Tractats greift er Nicolaus von der Peyer wegen dessen Chronologie hart an „wann mit dem werden gefelscht

alle die Chroniken der cristlichen Kirchen daz ist die cronica Eusebii vnd die cronica Josephi des geleerten Jüden, nach welchen sich regirt die cristlich Kirche; im siebten führt er des Josephus Zeugniß über Christus und Johannes an; sein Zweck hiebei ergiebt sich aus der Ueberschrift des Capitels:

„Das sibent capitel bewert aus etlichen trefflichen vrsachē das die czeit der czukunft xpi des herrns sey 'vgāgn für langē czeiten“:

Dort heist es nun (Bl. 78, falls ich richtig gezählt habe) in der Sprache und Orthographie jener Zeit wie folgt:

„Die vierte vrsach ausz welcher wir mügen beweren das Meschiah cristus der herr sey kummen vor tausent vierhundert vnd sechs vnd sibenzig Jar ist die beczeucknusz des grossen maisters Jozefon welche er gibt in seynem buch von den geschichten der alten czeit des jüdischen volcks [.]. Welicher Jozefon ym .XVIII. buch spricht also

„Das in der selbigen czeit als herodes regnirt ym Jüdischen landt. Was eyner ym Jüdischen lant genant Jeschuah oder Jesus. cyn weyser man Idoch ob es czimlich sey das man yen müg nennen eynen man. gleich als er spröch man solt yen nēnen mit eynem würdigern nam [.]. Vnd der selbig was eyn wircker groser wunderzeichen, vnd eyn lerer der selbigen menschen. welich gern hören die leren der wahrheit. Welicher vil von Jüden vnd auch von den heiden zu yem samlet. Vnd derselbig was Meschiah oder cristus. Welichen als der pilatus hett verurteilt zum creucz auss v̄klagūg der obersten vnsers volks. haben nicht verlasen die, welche vō dem anfangk yen lieb haben gehabt [.]. Darzu ym dritten tag ist er lebendig erschinen nach dem als die propheten ausz götlicher offenbarung dise vnd vil andre vnauferczeliche wunderwerck zukünftighen von yem hetten vorkündigt. Darczū bihz auff disen heutigen tag das geschlecht der cristen oder der gesalbten welche also von yem genent werden namhaftighen bleiben yn yrem wesen [.]. „Die czeügknuz gibt der Jozefon yn dem selbigen vorgeanten buch vō xpo dē herrn [.].“ darzū jozefon in dem vorgeanten buch gibt ein solliche czeügknuz von dem heiligen Johānan Teuffer vnd vorlauffer vnd czeug cristi des herrens vnd spricht. Das als der herodes hett eynen grosen czeug gewopnenter

menner geschickt in das landt. Gamalica. die wurden umpracht. Vnd etzliche Jüden dünkt das das Darumb geschehen wer wann der czoren dess almechtigen gots was bewegt wider yen umb roch willen Johannan des taußers Welichen der herodes tötet czumal eynen guten man der gepot den Jüden das sie sich saltē üben yn tugenten vnd wircken die gerechtikeit vnd fleisig czu sein ym dienst gotes vnd sich reynigen durch die tauß. Wann denn leret er das die tauß aufgenem weer wenn sie nicht alleyn genumen werd umb der abwasschung der sünd willen sunder auch czu der keuscheit dess leibs vnd czu der gerechtikeit der seel vnd reinigkeith gehalten werdt vnd das sie gehabt werdt gleich als eyn czeichen vñ eyn warhaftige bewarung aller tugendt[.] Vnd als er soliche gebot leret vnd viel volcks yen czu hörn czamluff. da wurdt der herodes argwenik das viel leicht auss seyner leer das volck sich entschüctz seynes regiments. wann er sach das das volck berayt wer seyner vmanug vnd seynen gepoten Vnd dar umb daucht es den herodem viel besser czu sein vñ kumen den man mit dem todt wenn das er dernach, nach groser vñdrung vnd schaden seins reichs er czu lezten seine scheden berewen müst. Vnd darumb allein auss der argwenigkeith dess herodes yst Johannan oder Johannes gefangen vnd gepunden yn dem Castel machiruntagenent do crauch ist geköpft ad' enthaupt [.] Vnd darumb meyneten die Jüden das herodes gestraft wurd da ym seyn volk erschlagen wurd [.] Welicher Johannes der teuffer hat czeugnuhs gegeben von cristo dem herren. Das er sey der sun des almechtigen gottes vnd recht meschiah xpus der herr.

Eine Vermuthung über Matthäus 18, 10 im Verhältniß zu Lukas 16, 9.

Von

Dr. Braun, Repetent in Tübingen.

Die heutige Exegese ist wohl darüber einig, daß an dem Gleichniß vom ungerechten Haushalter Lukas 16 nicht durch detaillirende Auslegung herumgekitzelt werden darf, daß man sich vielmehr mit der von Jesus B. 9 gegebenen allgemeinen Erklärung begnügen muß. Wie der Verwalter durch Nachlässe an Schulden sich Freunde erwirbt, die ihn hernach in ihre Häuser aufnehmen, so soll der Jünger Jesu durch richtige Verwendung des irdischen Besizes, d. h. durch Barmherzigkeitsübung, sich Freunde gewinnen, die ihn einst in die ewigen Hütten aufnehmen. Diese Freunde sind ohne Zweifel die Engel, deren Verwendung zur Einführung in's Himmelreich Lukas 16, 22 konstatiert ist. Immerhin bleibt es aber eine die Durchsichtigkeit dieser sonst einfachen Erklärung beträchtlich störende Inkonzinnität, daß, während in der Parabel die Leute, die den Verwalter in ihre Häuser aufnehmen, eben dieselben sind, denen er Gutes that, in der Auslegung beide auseinanderfallen. Gene sind die Engel, diese die Armen. Die Inkonzinnität hebt sich nur, wenn zwischen Armen und Engeln ein spezifisches Verhältniß besteht, so daß die Engel als Vertreter der Armen auftreten und gleichsam in ihrem Namen die Wohlthäter in die ewigen Hütten einführen. Diese Annahme empfiehlt sich durch Matthäus 18, 10: „Sehet zu, daß ihr nicht einen dieser Kleinen, *μικρόν*, verachtet, denn ich sage euch, ihre Engel in den Himmeln sehen allezeit das Antlitz meines Vaters in den Himmeln“. Die *μικρόν* bezieht freilich der Verfasser des 1. Evangeliums auf die Kinder, wie er es B. 6 in dem Wort Jesu vom Aergerniß und B. 12 — 14 in dem Gleichniß vom ver-

lorenen Schafe thut. Bei V. 6 und 12—14 geht nun bekanntlich aus den Parallelstellen evident hervor, daß Jesus nicht an Kinder dachte. Wo er von *μικροί* redet, meint er Arme, Geringe im Allgemeinen, oder arme, geringe Jünger. So auch in dem Ausspruch Matthäi 18, 10. Er findet sich bei Markus und Lukas nicht. Sollte er aber nicht seine ursprüngliche, passendste Stelle in der Quelle des lukanischen Reiseberichts, unmittelbar nach dem Gleichniß vom Haushalter, Lukas 16, 9 gehabt haben? Auf die Erklärung, die Jesus V. 9 von der Parabel gibt, war leicht der Einwand möglich: Wie können die armen Leute, denen wir Wohlthaten erweisen, uns in die ewigen Hütten aufnehmen? Diesem Einwand konnte Jesus antworten oder zuvorkommen, indem er sprach: Verachtet diese Armen nicht! sie haben Engel im Himmel, die meines Vaters Angesicht sehen! (sie haben in diesen Engeln himmlische Vertreter, die euch dort aufnehmen können!). Damit bekäme auch die Lehrrede einen imponirenderen Abschluß als mit V. 10—13.

Das frappante Wort Jesu über die Engel der *μικροί* konnte nun leicht ein geflügeltes werden, das der Verfasser des 1. Evangeliums, ohne die Quelle des lukanischen Reiseberichtes zu kennen, mündlich im Kurse fand, und das er mit anderen Worten Jesu über die *μικροί*, die Beziehung auf die Kinder eintragend, zu der Rede c. 18 zusammenwob. Schwieriger erscheint die Frage, warum Lukas das Wort aus der Quelle wegließ. Vielleicht wollte er das direct practische Moment des Gleichnisses, die Verwendung des Besitzes zu Barmherzigkeitswerken noch länger festhalten und durch die etwas lose zusammengefüigten Sprüche V. 10—13 nach verschiedenen Seiten illustriren, und dagegen den transcendenten Hintergrund, wie er in leichten Umrissen in den „ewigen Hütten“ hervortritt, hier noch nicht genauer zeichnen, um ihn dann um so vollständiger in der nächsten Parabel vom reichen Mann zur Anschauung zu bringen.

Zum Andenken an Dr. Vanderer.

Von Dr. Wagenmann.

Der Tod hat seit Jahresfrist unter den evangelischen Theologen Deutschlands eine reiche Ernte gehalten: Dr. Tholuck in Halle, Brockhaus in Leipzig, Guericke in Halle, Hofmann in Erlangen, Grüneisen in Stuttgart, Ehrenfeuchter in Göttingen, Vanderer in Tübingen, Wolters in Halle; — sie Alle sind innerhalb eines Jahres etwa, zum Theil nach längeren Leiden und in höherem Lebensalter, zum Theil früh und schnell mitten aus der Arbeit hinweggerufen worden.

Wenn ich es versuche, auf das Lebensbild unseres verehrten Collegen und Mitbegründers unserer Jahrbücher, Dr. Ehrenfeuchter, das von Freundeshand gezeichnet im letzten Heft niedergelegt ist, nun auch eine Skizze von dem Leben und Treiben unseres ihm nur wenige Wochen später im Tode gefolgten theuren Freundes und Collegen Dr. Vanderer folgen zu lassen: so thue ich das zwar im vollen Gefühle der pietätsvollen und dankbaren Liebe, die ich als dereinstiger Schüler dem verehrten Lehrer, als jüngerer Freund dem vieljährigen väterlichen Freunde schulde; aber freilich auch mit dem Bedauern, daß für diese Aufgabe nicht eine geschicktere Feder sich gefunden, und in dem Bewußtsein, wie schwer es ist, das Lebensbild eines Mannes, der das bene vixit qui bene latuit nur allzusehr zur Maxime seines Lebens und Thuns gemacht, für die weiteren Kreise derer, die ihn nicht — oder auch für die, die ihn besser kannten als ich anschaulich und verständlich zu machen.

Maximilian Albert Vanderer ist geboren den 14. Januar 1810 in dem alten Cistercienserkloster Maulbronn in Württemberg, wo sein Vater M. Philipp Gottlieb Vanderer (geb. 1770, † 1843 als Pfarrer in Walddorf bei Tübingen) damals die Stelle eines Professors oder Klosterpräceptors an der evangelischen Klosterschule

oder dem niedern theol. Seminar bekleidete. Wie er so schon fast von Geburt an durch den Beruf des Vaters, durch die theologisch-kirchlichen Reminiscenzen seines Geburtsortes, durch die Eindrücke seiner Kindheit wie durch den Vorgang eines älteren Bruders, des als Defan in Ulm verstorbenen M. August Vanderer, zur Laufbahn eines württembergischen Theologen bestimmt erschien: so durchlief er denn auch die verschiedenen Stadien der theologischen Vorbildung ganz nach dem Schema der altbekannten und altbewährten württembergischen Studienordnung.

Seinen ersten Unterricht erhielt er in der Ortschaftschule in Maulbronn; dann genoß er eine Zeitlang 1818 ff. in Walddorf den Privatunterricht seines Vaters und älteren Bruders, erstand in den Jahren 1821—23 glücklich die drei Stufen des Panderamens, durchlief 1823—27 das niedere Seminar zu Maulbronn, wo Ephorus Hauber, Prof. Hartmann, Osiander u. A. seine Lehrer waren, um endlich im Herbst 1827 als Student und Stiffter in Tübingen das akademische Studium der Philosophie und Theologie zu beginnen — gleichzeitig und zum Theil auch freundschaftlich eng verbunden mit seinen Promotionsgenossen Dorner, Stöck, Mezger, Georgii, Brackenhauer, Reuchlin und Anderen, insbesondere auch mit seinem späteren Schwager Gustav Werner, dem bekannten Reiseprediger und Anstaltsgründer.

Seine Tübinger Studienzeit 1827—32 fiel in eine für die theologische Entwicklung Tübingens, mittelbar für die Gesamtentwicklung der ganzen deutschen Theologie höchst bedeutsame Periode: in den Anfang der akademischen Lehrthätigkeit Dr. Baur's, der 1826 zugleich mit Kern nach Tübingen berufen war, und mit dem alten Stendel und dem jüngeren Schmid die theologische Facultät bildete. Es war die Zeit, wo der alte Gegensatz des Rationalismus und Supernaturalismus vollends im Erlöschen war, um den neuen theils von Schleiermacher, theils von Hegel ausgehenden theologischen Richtungen, aber nach kurzem Scheinfrieden bald auch jener Erneuerung und Verschärfung der Gegensätze Platz zu machen, die einerseits, was den confessionell-kirchlichen Gegensatz betrifft, durch Möhler's Symbolik, andererseits auf dem Boden der evangelischen Theologie selbst durch Hegel's Tod, das Auseinandertreten der Hegel'schen Rechten und Linken, dann durch das erste Hervortreten der Baur'schen Kritik (in seiner Abhandlung über die Christuspartei zu R. v. J. 1831) bezeichnet ist. Es waren jene schönen, hoffnungsreichen Friedenstage für die Theologie, wie sie Strauß am Anfang seiner christlichen

Glaubenslehre aus eigenem Erleben heraus beschreibt, wo dem langen Hader zwischen Philosophie und Religion ein glückliches Ziel gesetzt schien, — wo von den Einen die Schleiermacher'sche Theologie, von den Andern die Hegel'sche Philosophie als das Kind — oder doch als Weg des Friedens ausgerufen wurde. Heiteren Muthes ließ jetzt, wie Strauß erzählt, die theologische Jugend die Mitter des Zweifels sich um Kopf und Busen spielen, des Besitzes der Zauberformel gewiß sie zu bannen. Ernsterer Gemüther aber und mehr ethisch gerichtete Geister, die in den großen Fragen mehr sahen als ein bloßes Spiel, nützten die frische fröhliche Jugendzeit, um diejenige wissenschaftliche Ausrüstung und diejenige dialektische Geistesgymnastik zu gewinnen, wie sie die Arbeit und der Kampf des Lebens fordert. Zu diesen neben allem jugendfrischen Wit und Humor doch von Haus aus wesentlich ethisch und dialektisch angelegten Naturen gehörten Vanderer und seine Freunde. Philosophie lehrten damals in Tübingen der Schelling'sche Naturphilosoph und Theosoph K. A. Eschenmayer, dessen Vorträge freilich wenig geeignet waren, die Studirenden unter die Zucht des Gedankens zu nehmen, der aber doch durch seine Persönlichkeit Liebe und Vertrauen zu erwecken und durch seinen Rath manche heilsame Anregung zu geben wußte; neben ihm der klare und gründliche Eklektiker und Geschichtschreiber, der Philosophie, Sigwart, der wenigstens zu klarem logischem Denken und genauer historischer Kenntniß der philosophischen Systeme der Vergangenheit anleitete. Aber eben damals begann auch, besonders durch einige talentvolle aus Berlin zurückgekehrte Repetenten, die Schleiermacher'sche Theologie und Hegel'sche Philosophie, obgleich beide in Tübingen selbst bis jetzt keinen officiellen Vertreter gehabt, in stärkerem Maß auf die studirende Jugend und besonders auf das Stift einzuwirken: in den Jahren 1828—32 fingen einzelne Studirende, von den philosophischen Collegien unbefriedigt, an, sich auf das Studium der Hegel'schen Philosophie, sowie auf Schleiermacher'sche und Daub'sche Theologie zu werfen; es entstanden kleinere Kreise, deren Genossen mit vielem Eifer den Cultus der Speculation übten und sich in dem schwierigen Verständniß der neuen Weisheit durch gegenseitigen Gedankenaustausch zu fördern suchten. Vanderer gehörte nicht zu denen, die sich der Speculation ausschließlich ergaben; aber jene Gymnastik des Geistes, jene Gewandtheit, auf verschiedene Standpunkte thetisch oder antithetisch einzugehen und die Gegensätze dialektisch zu vermitteln, hat er doch vorzugsweise in jener Geistespalästra des Tübinger Stiftes sich erworben. Von

Haus aus größerem geselligen Leben abgeneigt, wurde er durch sein schon damals beginnendes Gehörleiden darauf hingewiesen, mehr im engern Freundeskreise seine Erholung zu suchen. Auch gestattete ihm seine außerordentliche Gewissenhaftigkeit und sein Fleiß im Betrieb seiner Studien nicht, an dem eigentlichen Studentenleben theilzunehmen. Seine beste Erholung fand er während seiner Studienzeit in dem benachbarten Elternhause zu Walddorf.

Fünf volle Jahre dauerte damals noch der regelmäßige Cours des philosophischen und theologischen Studiums eines Tübinger Stiftlers. Nach Absolvirung desselben erstand Vanderer im Herbst 1832 die erste theologische Dienstprüfung mit rühmlichem Erfolg. Nachdem er hierauf eine Zeitlang als Vikar seines Vaters in das praktische Amt sich eingearbeitet (1832–34), dann ein Jahr lang die Stelle eines Repetenten oder Hilfslehrers am niedern theologischen Seminar in Maulbronn bekleidet, — wo er neben klassischer Philologie auch in deutscher Sprache und Literatur zu unterrichten hatte: kehrte er 1835 als Repetent in das Tübinger Stift zurück — in demselben Jahre, in welchem sein um 2 Jahre älterer Landsmann und früherer Studiengenosse David Friedrich Strauß von seiner Tübinger Repetentenstube aus den ersten Band seines Lebens Jesu in die Welt gesandt und damit jenen Sturm erregt hatte, der ihm selbst die akademische Laufbahn verschloß, für die Geschichte der deutschen Theologie aber eine neue Epoche bezeichnete. —

Vanderer's vierjährige Repetentenzeit war unterbrochen theils durch die Erstehung der zweiten theologischen Dienstprüfung im Jahre 1836, theils durch eine längere, gemeinsam mit seinem Freunde Zetter unternommene wissenschaftliche Candidatenreise nach Norddeutschland und besonders Berlin, wo er zwar Schleiermacher nicht mehr traf, dafür aber ein eifriger Zuhörer von Twisten und Neander, auch von H. Steffens und Andern war. Nach seiner Rückkehr trat er wieder als Repetent in Tübingen ein und hatte nun hier im freundschaftlichen Verkehr mit gleichstrebenden Freunden und Collegen reiche Gelegenheit, theils sein eigenes theologisches Wissen zu erweitern und zu vertiefen, theils in den von ihm gehaltenen locis oder theologischen Conversatorien und Repetitorien, sowie in einigen kleineren Privatvorlesungen (über neuere protestantische Theologie und speciell über Schleiermacher) sein Fehrtalent und seine dialektische Gewandtheit zu bethätigen.

Vorerst aber trat er in den praktischen Kirchendienst, indem er

1839 zum Archidiaconus in der Württembergischen Landstadt Göppingen am Fuß des Hohenstaufens, ernannt ward, wo er nicht bloß mit seinem alten Maulbronner Lehrer Detan Osiander sondern auch mit seinem jüngeren Bruder, dem 1877 als Medicinalrath und Director einer Irrenheilanstalt verstorbenen Dr. med. Heinrich Vanderer zusammentraf und wo sich ihm ein ebenso angenehmer als hoffnungsvoller Wirkungskreis in Stadt und Diöcese zu eröffnen schien.

Aber bald nach seinem Amtsantritt traf ihn schweres Leid durch den frühen Tod seiner ersten Gattin Emilie geb. Pistorius, mit der er nur wenige Wochen verbunden war.

Mit nur um so größerem Eifer erfaßte er jetzt seinen geistlichen Beruf und vertiefte sich in das theologische Studium: neben seiner eifrigen und gewissenhaften Verwaltung des Predigamts, zum Theil unter schwierigen localen Verhältnissen, machte er sich besonders verdient um die wissenschaftliche Förderung seiner geistlichen Amtsbrüder. Er hat dort in Stadt und Diöcese, wie Referent als späterer Amts nachfolger sich überzeugen konnte, ein freundliches Andenken der Liebe und Hochachtung hinterlassen, so kurz auch seine pastorale Wirksamkeit dauerte.

Als im Jahre 1839 die Tübinger Professur der Dogmatik und biblischen Theologie durch Dorners Abgang nach Kiel innerhalb weniger Jahre zum zweiten Mal erledigt war: da wurde zuerst in einem Facultätsgutachten vom Mai 1839 neben anderen Namen auch derjenige Vanderer's als einer für jene Stelle geeigneten Persönlichkeit genannt. Zunächst wurde jetzt der um 5 Jahre ältere Dr. E. Elvert, Pfarrer in Mödingen, berufen, der zuvor schon 2 Jahre lang eine theologische Professur in Zürich bekleidet hatte. Nachdem aber Elvert schon 1840 wegen Kränklichkeit sich wieder auf seine Pfarrei zurückgezogen, kam man in Tübingen nach verschiedenen mißglückten Vocationen wieder auf Vanderer zurück, der nunmehr besonders auf Dr. Schmid's Empfehlung von einem Theil der Facultät und vom Senat vorgeschlagen, von der Regierung berufen wurde. Vanderer zögerte Anfangs den Ruf anzunehmen, da er nicht gegen die Wünsche der Majorität in die Facultät eintreten wollte. Nachdem ihn Dr. Baur deshalb beruhigt, nahm er das ihm angebotene Extraordinariat nebst der damit verbundenen Stelle eines Frühpredigers an der St. Georgenkirche an, jedoch mit dem ausdrücklichen Vorbehalt, daß er jeder Zeit wieder zurücktreten dürfe.

So zaghaft Vanderer in seiner Bescheidenheit und Gewissen-

haftigkeit den akademischen Lehrstuhl betreten hatte: so rasch und glücklich befestigte sich bald seine akademische Stellung und Wirksamkeit, seine Anerkennung und Beliebtheit bei Studirenden und Collegen. Die theologische Facultät, die seit October 1841 aus 4 Ordinarien: Kern, Baur, Schmid, Ewald, und dem prof. e. o. Vanderer bestand, erlitt schon im Februar 1842 einen neuen Verlust durch den unerwarteten Tod ihres Seniors Kern. An seine Stelle wurde jetzt Dr. Joh. Tobias Beck (sechs Jahre älter als Vanderer) aus Basel berufen; zugleich mit ihm trat Vanderer als fünfter Ordinarius in die Facultät ein, rückte dann 1848 nach Ewalds Abgang zum vierten, 1852 nach Schmid's Tod zum dritten, 1860 nach Dr. Baur's Tod zum zweiten Ordinarius und Frühprediger, sowie zum ersten Inspector des theologischen Stiftes auf, nachdem er schon 1844 von der theologischen Facultät in Königsberg bei dem dreihundertjährigen Jubiläum der dortigen Universität zum Dr. theol. honoris causa creirt worden war. Einen Ruf an die Universität Kiel, den er 1843 erhalten, hatte er abgelehnt, um der liebgewordenen Universität seines Heimathlandes treu zu bleiben, wo er auch 1845 nach sechsjährigem Wittverstande eine neue glückliche Häuslichkeit sich gegründet hatte durch seine Verheirathung mit Emma, geb. Werner, einer Schwägerin seines Bruders Heinrich, einer Schwester seines Jugendfreundes Gustav Werner.

Nahezu vier Decennien — 36 Jahre, oder wenn wir seine Tübinger Repetentenzeit einrechnen, volle 40 — hat seine akademische Lehrthätigkeit gewährt. Ganze Generationen von Studenten haben zu seinen Füßen gefessen. Ein großer Theil der jetzt im Amte stehenden württembergischen Geistlichkeit und nicht wenige Ausländer (obwohl diese von der schwäbischen Art des Mannes weniger angezogen, durch seine allzugroße Gründlichkeit vielfach abgeschreckt wurden) ehren in ihm den gründlichen Gelehrten, den gewissenhaften Forscher, den unermüdlichen, sich selbst niemals genügenden Docenten, insbesondere aber den einfachen, biedern, freundlichen, liebenswürdigen Mann, der auch in weitem Kreise eines populären Namens und allgemeiner Achtung sich erfreute. Obgleich seine schon früher bei ihm eingetretene, mit den Jahren merklich zunehmende Schwerhörigkeit ihm den geselligen Verkehr wie den wissenschaftlichen Austausch erschwerte: so liebte er doch die Geselligkeit wenigstens im engeren Familien- und Freundeskreis und mußte denselben durch seinen glücklichen Humor und treffenden Witz zu beleben. Erst in den letzten Jahren seines

Lebens sah er theils durch Ueberhäufung mit Berufsgeschäften, theils durch Kränklichkeit sich genöthigt, immer mehr sich zurückzuziehen. Und nachdem er 1875 durch einen schweren Fall auf der Treppe eine Brustverletzung sich zugezogen, mußte er endlich mit schwerem Herzen sich dazu entschließen, zuerst seine Vorlesungen zu unterbrechen, zuletzt die völlige Entbindung von seinen Berufsgeschäften und seine Ver-
setzung in den wohlverdienten Ruhestand nachzusuchen, die ihm denn auch kurz vor der vierten Jubelfeier der Universität Tübingen im Sommer 1877 gewährt wurde. An dieser Feier konnte er nur als stiller Zuschauer sich betheiligen; aber herzlich freute er sich in jenen, für alle Theilnehmer unvergeßlich schönen Tagen des Wiedersehens alter lieben Freunde und Schüler aus der Nähe und Ferne. Unmittelbar nach dem Fest vollzog er den Umzug aus der „Hölle“ (wie ein alter Studentenwitz die am Abhang des Tübinger Schloßbergs gelegene Theologenwohnung benennt) in eine freundliche Privatwohnung — mit dem wohlgemeinten Vorsatz, die Tage, die ihm Gott noch bescheeren würde, zum Abschluß und zur Herausgabe verschiedener wissenschaftlicher Arbeiten zu verwenden.

Aber es war anders über ihn beschlossen. Statt Erleichterung brachte ihm der Herbst und Winter eine Zunahme seiner Schmerzen und ein rasches Schwinden der Kräfte, und obwohl er der treuesten Pflege der Seinen, insbesondere der ärztlichen Hülfe seines vor Kurzem nach Tübingen übergesiedelten Sohnes dankbarst sich erfreute, sehnte er sich doch immer mehr nach Erlösung und nach dem Eingang in die himmlische Heimath. Schneller als er selbst und Andere gedacht, machte dann eine plötzlich eingetretene Lungenblutung seinem Leben ein Ende. Er starb am 13. April 1878. Am 16., dem Dienstag der stillen Woche, wurde der von Tausenden hochgeschätzte Lehrer in der Stille der akademischen Ferien zu Grabe gebracht.

Mit Vanderer ist, wie einer seiner begabtesten Schüler mit Recht sagt, wieder einer jener schwäbischen Gelehrten und Lehrer geschieden, deren persönliche und wissenschaftliche Gedeihenheit, deren stilles aber segensreiches Wirken innerhalb ihrer engeren Heimath in merkwürdigem Mißverhältniß steht zu der geringen Bekanntheit ihres Namens außerhalb Schwabens. Im Herzen der meisten württembergischen Theologen der Gegenwart hat er sich ein unvergängliches Denkmal der Pietät und Dankbarkeit gestiftet. Wer einmal als Schüler zu seinen Füßen gesessen, wird ihm dankbar sein für eine Fülle von Belehrungen und Anregungen — denn mehr noch anzuregen als

fertige Resultate mitzutheilen war seine Absicht bei all der Fülle wohlgeordneten und klar verarbeiteten Stoffs, den er in seinen Vorlesungen niederlegte. Diese umfassten besonders drei theologische Disciplinen: 1. Dogmatik, die er in einem 2 bis 4, oft noch mehr Semester umfassenden Cours vorzutragen pflegte, nebst Apologetik, Religionsphilosophie und Symbolik, die er theils im Zusammenhang mit seiner Dogmatik theils aber auch separat vortrug. Seine dogmatischen Vorlesungen besonders waren wegen ihrer Reichhaltigkeit und Gründlichkeit hochgeschätzt als eine Fundgrube reichsten Wissens, daraus Mancher seine ganze theologische Weisheit geschöpft hat, aber auch als Muster gewissenhaftester Gründlichkeit, die jedem Standpunkt gerecht zu werden, jede irgend bedeutsame Erscheinung zu verzeichnen, alle möglichen und unmöglichen Probleme und Momente zu berücksichtigen und dialektisch zu vermitteln sich abmüht. 2. Neben diesem seinem Hauptcolleg, in das er auch den biblisch-theologischen wie den dogmen-historischen Apparat reichlich, ja wohl allzureichlich hereinzog, las er aber auch noch biblische Theologie des Neuen Testaments in verschiedenen Abtheilungen, sowie Exegese neutestamentlicher Schriften, besonders Hebräerbrief, Römerbrief und Synoptiker. Und endlich 3. las er seit Ende der vierziger Jahre, mit Dr. Baur, später mit Dr. Weizsäcker abwechselnd, christliche Dogmengeschichte in 2 oder mehr Semestern, worein er auch die früher von ihm besonders vorgetragene Geschichte des protestantischen Lehrbegriffs aufnahm.

Ein selbständiges theologisches Werk hat die Geschichte der theologischen Literatur von Vanderer nicht aufzuweisen: die Bibliotheca Theologica Zucholds z. B., oder die anderen Repertorien theologischer Literatur des XIX. Jahrhunderts, die soviel Maculatur zu verzeichnen haben, kennen Vanderer's Namen gar nicht. Dennoch würden seine in Zeitschriften und Sammelwerken versteckten Arbeiten, wenn zusammen gedruckt, einen ganz stattlichen Band ausmachen, und darunter sind mehrere Arbeiten, die anerkanntermaßen an innerem Werth ganze Bände aufwiegen. Was mir von solchen literarischen Arbeiten Vanderer's bekannt ist (Anderes mag anonym erschienen sein, zumal in seinen frühern Jahren), zerfällt in 2 Hauptklassen: A. Arbeiten zur biblischen Theologie des Neuen Testaments: hierher zähle ich seine Artikel über Hermeneutik (37 S.) und Canon des Neuen Testaments (33 S.) in Herzogs theol. Real-Encyclopädie Band V. u. VII. Zahlreicher noch sind seine Arbeiten B. Zur historischen Theologie, insbesondere theologischen Literatur- und Dogmengeschichte. Hierher gehört vor

Allem die werthvolle, leider nicht vollendete Abhandlung — die einzige die er in unsere von ihm mitbegründeten und mitredigirten Jahrbücher f. d. Theol. geliefert hat: Das Verhältniß von Gnade und Freiheit in der Aneignung des Heils. Eine dogmengeschichtliche und dogmatische Untersuchung. Erster Artikel. 1. Gegenstand und Interesse der Untersuchung. 2. Die Lehre der voraugustinischen, besonders der griechischen Kirchenlehrer über Gnade und Freiheit. (Jahrb. f. d. Theol. Bd. II., S. 500—603). Ferner die Artikel in der theologischen Real-Encyclopädie, zur Dogmen-Geschichte des Mittelalters:

Johannes von Damask.	Band VI. (8 S.),
Scholastische Theologie	Band XIII. (42 S.),
Ranfranc	Band VIII. (4 S.),
Roscellin	Band XIII. (9 S.),
Petrus Lombardus . .	Band VIII. (10 S.),
Thomas und Thomismus	Band XVI. (20 S.).

Was von mehreren dieser Artikel, besonders dem über die scholast. Theologie, mit Recht gesagt worden ist, daß derselbe immer noch das Beste sei, was darüber bis auf den heutigen Tag geschrieben: das gilt ganz ebenso von mehreren Abhandlungen, die zur Geschichte der protestantischen Theologie gehören: besonders

Melanchthon	Band IX. (48 S.),
Philippisten	Band XI. (9 S.),
Daub (12 S.)	Band XIX. der ersten und Band III. der zweiten Aufl.

Tübinger Schule Band XVI. (17 S.).

Dem letzten Artikel, der besten Darstellung der alten Tübinger Schule die wir besitzen, schließen sich an die beiden Gedächtnisreden für Dr. Baur, gehalten 7. Febr. 1860 in der Aula zu Tübingen, und für Ephorus Dr. Dehler, Tübingen 1872. Den Schluß aber machen zwei Arbeiten, in denen Vanderer neben seinem theologischen Wissen und Urtheil auch zugleich sein feines und gründliches Verständniß für die neue deutsche Literatur bewährt hat — sein Artikel über *Novalis* in der Real-Encyclopädie Band X. (14 S.), und über die *Lectüre Göthe's* in der Pädagog. Encyclopädie von Palmer, Schmid und Wildermuth Bd. III., S. 7—24.

Es kann nicht dieses Ortes sein, diese literarischen Arbeiten Vanderer's im Einzelnen zu charakterisiren, zu analysiren oder ausführlichere Excerpte daraus mitzutheilen. Nur drei Stellen daraus möchte ich anführen, mit denen Vanderer seinen eigenen theologischen

Standpunkt und sein Verhältniß zu den verschiedenen Richtungen der Vergangenheit und Gegenwart, wie mir scheint, besser charakterisirt, als irgend eine fremde Feder es vermöchte. Man pflegt ja diesen seinen Standpunkt mit dem vieldeutigen und viel mißbrauchten Schlagwort der Vermittlungs- oder Uebergangstheologie zu bezeichnen. Damit ist wenig gesagt, so lange nicht genauer angegeben wird, welches die Gegensätze sind, zwischen welchen er eine Vermittelung oder einen Uebergang gesucht hat. Wir haben diese bereits oben angedeutet bei der Schilderung seines eigenen theologischen Entwicklungsganges. Er ist ausgegangen von der Basis des alten Tübinger Supernaturalismus und ein durch alle Kritik unzersehtes Residuum desselben ist stets in seiner theologischen Anschauung wirksam geblieben; er hat dann vorzugsweise an Schleiermacher und der speculativen Theologie sich gebildet und der Einfluß beider ist in seiner dogmatischen Methode unverkennbar; er hat aber zuletzt vorzugsweise ästhetisch und antithetisch mit den Ergebnissen der sog. neueren Tübinger Schule, der historisch-kritischen Theologie sich auseinander gesetzt. Ebendarum kann es keine bessere Charakteristik und Kritik seines eigenen theologischen Standpunktes geben, als wenn wir die Urtheile vernehmen, die er über jene in seiner eigenen Theologie wirksamen Bildungsfaktoren — über den alten Tübinger Supernaturalismus, über Schleiermacher und Daub, über Baur in drei der oben angeführten Arbeiten niedergelegt hat.

„Es war doch — sagt er Theol. R. u. G. Bd. XVI, S. 502 — ein wesentliches unveräußerliches Interesse, um was diese alte Tübinger Schule sich gewehrt hat, so unvollkommen auch die Art und Weise sein mag, in der sie dies gethan. Es war die Idee des Supernaturalismus, welche in den Männern dieser Schule gelebt hat, — die Ueberzeugung, daß eine übernatürliche Wahrheit, daß mehr als menschliche Kräfte und Güter der Menschheit im Christenthum geschenkt seien, wofür diese Schule allen ihren Eifer und Scharfsinn einsetzte. Haben diese Theologen darin zu viel oder zu wenig gethan: gleichwohl sind sie nicht einseitig nach dem zu richten, was sie gethan haben, sondern was sie thun wollten und konnten, sofern doch auch sie Kinder ihrer Zeit waren und ihre wissenschaftliche Erkenntniß die Wundenmale einer Uebergangszeit an sich tragen mußte. Haben sie doch jedenfalls das große Verdienst, das Erbe der Väter vertheidigt und für eine bessere Zeit gerettet zu haben, mögen sie auch in diesem Kampf manches Wesentliche

preisgegeben, und in der Art der Vertheidigung nach unserem Urtheil Vieles verfehlt haben. Um gerecht zu urtheilen, muß man freilich mehr als Viele vermögen die Kreuzesgestalt der christlichen Theologie verstehen zc. — und wie unvollkommen auch endlich der Erfolg ihres Thuns gewesen sein mag: so werden doch auf der Wage, auf welcher nicht nur die wissenschaftliche Größe, Kunst und Gewandtheit gewogen werden, sondern auch die treue Gewissenhaftigkeit, die sich selbst verleugnende Liebe zur Wahrheit, das demüthige Vertrauen auf den Gott der Wahrheit, — auf dieser Wage werden die Männer gewiß nicht zu leicht erfunden werden, welche an ihrem Ort und in ihrer Zeit gethan haben, was sie thun konnten“.

In der That, Manches in diesen Worten klingt so, als hätte Vanderer damit nicht bloß der alten Tübinger Schule, sondern zugleich sich selbst die Grabschrift schreiben wollen. Mehr kritisch klingt sein Urtheil über die beiden anderen theologischen Bildungsfaktoren, die auf seine eigene theologische Methode von Einfluß gewesen sind — über Daub und Schleiermacher, „den speculativen Scholastiker und subjectiven Dialektiker“ (J. N. E. Band XIX, S. 400 ff.; 2. Aufl. Bd. III, S. 511 ff.).

„Die Zeit Daub's war vorüber, der selbst ganz das Kind seiner Zeit gewesen war. Daub ist als der bedeutendste Repräsentant einer merkwürdigen Phase der Theologie unsers Jahrhunderts zu betrachten, nämlich der speculativen Restauration des orthodoxen Dogmas. Es ist nicht gerecht, wenn man diesen Bestrebungen unlautere Absichten unterlegt hat zc.; man muß anerkennen, daß es ihnen um Wahrheit zu thun war und um die Wahrheit des Christenthums, und daß es ihnen ebenso um Wissenschaft zu thun war und um Stärkung des Einen durch das Andere. Aber je größer die Präension war, mit welcher die Freunde dieser Richtung proklamirten, die Theologie mit der Philosophie wirklich versöhnt zu haben, desto gewaltiger mußte der wissenschaftliche Mißcredit sein, sobald eine nüchterne und strenge Kritik den Beweis führte, daß jene Präension auf der allergrößten Illusion beruhe. — Freilich war Daub eine zu einseitig speculative Natur, als daß er eine solche Kritik ganz verstanden und an den Grundmangel seines Standpunktes, die fehlende historische Kritik, sich hätte mahnen lassen. Zwar hätte er das schon von Schleiermacher lernen können zc. Allein wir werden doch nicht zugeben, daß in der Ergänzung Schleiermacher's durch Daub und umgekehrt schon der wahre Fortschritt der theologischen Wissenschaft

verbürgt wäre. Es fehlt jedem nicht bloß das Richtige des Andern, sondern es fehlt Beiden ein drittes, nämlich der wahrhaft historische Sinn. Der Historiker und historische Kritiker als der Dritte im Bunde mit dem speculativen Scholastiker und subjectiven Dialektiker hätte diese Beiden von ihren Einseitigkeiten befreien mögen, und nur diese Ergänzung und Verbindung verbürgt auch den Fortschritt der wissenschaftlichen Theologie, welcher die Aufgabe der Gegenwart bildet“.

Es fragt sich nun, ob und inwieweit Vanderer diesen dritten — den Historiker und historischen Kritiker — in seinem ehemaligen Lehrer, späteren Collegen Baur gefunden hat. Darüber spricht Vanderer sich aus in seiner den 7. Februar 1861 gehaltenen akademischen Gedächtnisrede auf Baur (Tübingen 1861, S. 33 ff.), die ich für das Beste und Feinste halte, was Vanderer überhaupt geschrieben. Mit seltener Vereinigung von pietätvoller Verehrung und unbestechlicher Wahrhaftigkeit nennt er hier Baur als den, welcher mit seinen Vorlesungen und Schriften in ihm die Liebe angeregt habe zu den besonderen theologischen Fächern, denen er sich zuwendet, und der ihm stets als Meister und Führer vorgeleuchtet habe; gesteht aber ebenso offen, daß er, und zwar von Anfang an, den theologischen Standpunkt Baur's nicht habe zu theilen vermocht, auch des Grundes seiner Abweichung sich wohl bewußt gewesen. Und nun wird, um gegenüber den schroff sich entgegenstehenden Parteilansichten ein gerechtes Gesammturtheil über die Leistungen Baur's zu begründen, von Vanderer daran erinnert: daß über die protestantische Theologie seit Mitte des 18. Jahrhunderts eine Kritik hereingebrochen sei in Folge der orthodoxen Erstarrung, aber auch religiösen Erstarrung einerseits, des großartigen wissenschaftlichen und besonders philosophischen Umschwungs andererseits, und daß in dieser Krise die Kritik Baur's nur eben das letzte bedeutendste Glied bilde. „Aber ein einseitig kritischer, dogmenauflösender Geist ebensowenig, als der dogmatische und unkritische Geist, der sich jetzt vielfach wieder breit macht, kann der Herr der Zukunft sein. Wird Gott geben, daß nicht bloß für den Glauben sondern auch für das Wissen, und nicht bloß für das Wissen sondern auch für den Glauben wieder der Tag eines neuen gesunden und kräftigen Lebens anbricht, dann mögen wohl manche von den Resultaten der kritischen Theologie zur Anerkennung gelangen. Denn der wahre Glaube macht auch frei, und wer da hat und weiß was er hat, der kann auch Etwas preisgeben.

Die menschlichen Werkzeuge der Wissenschaft sind gebunden durch ihren eigenen Standpunkt; aber die Vorsehung, die auch im Reich des Wissens waltet, kehrt sich an die menschliche Consequenz nicht, bricht das vollendete Tagewerk ihrer Werkzeuge auseinander und nimmt aus ihm das heraus, was unvergänglichen Werth hat, und das ist nicht immer dasselbe, worin die Menschen ihr Recht und ihre Stärke gesucht haben. Gleichwohl mißt die göttliche Vorsehung diesen ihren Werkzeugen persönlich ihren Lohn zu nach der Treue und Gewissenhaftigkeit ihrer Arbeit, ja sie kann auch die Starken sich zum Raube machen und sie durch ihre Stärke wie ihre Schwäche auf den stillen Wegen der Ewigkeit vorbereiten zu unvergänglichen Gefäßen ihrer Ehre. — Dieß sind die Maßstäbe, womit er Andere gemessen, — wonach er selbst beurtheilt sein will. —

Angeichts dieser literarischen Publicationen, welche zwar meist von geringem Umfang sind, aber alle durch Vollständigkeit und gründliche Verarbeitung des Materials, durch Klarheit der Darstellung und Besonnenheit des Urtheils sich auszeichnen, ist es ein ungerechter Vorwurf, der Vanderer oft gemacht worden ist, daß er gar Nichts geschrieben. Gerecht aber bleibt nur umsomehr das Bedauern, daß er trotz alles Zuredens seiner Freunde sich nicht dazu hat entschließen können und daß es zuletzt, als er die Absicht hatte, es ihm nicht mehr vergönnt war, aus der Fülle des Stoffes, den er in jahrzehntelanger treuer und angestrenzter Arbeit gesammelt und in voluminösen Manuscripten niedergelegt hatte, noch zahlreichere und umfassendere Mittheilungen zu machen, — daß er insbesondere zur Herausgabe seines Hauptcollegs, das für so viele jüngere Theologen eine Fundgrube theologischen Wissens geworden, seiner Dogmatik, sich nicht hat entschließen können. Er hätte damit nicht bloß der Wissenschaft und Kirche einen wirklichen Dienst geleistet, sondern auch manchen jüngeren Strebern, welche die kaum erlernte Weisheit zu Markte zu tragen sich bevilien, das Handwerk gelegt. Was ihn davon zurückhielt, war nicht bloß — wie sein hierin gewiß kompetenter Schüler und Landsmann D. Pfleiderer richtig gesagt hat — die allgemeine Scheu jedes Schwaben vor öffentlichem Auftreten; noch weniger freilich der Mangel an persönlichem Muth, weil er von dem Ausprechen seiner Ansichten den Vorwurf der Kegerie gefürchtet hätte (ein Vorwurf, der ihm von Seiten orthodoxer Fanatiker ja auch so nicht erspart blieb); vielmehr lag der Grund jener Zurückhaltung in dem, was seine eigene Stärke und seine Schwäche, — und zwar, mit

aller Pietät gegen den verehrten Lehrer und Freund sei es gesagt, — die Stärke und Schwäche sowohl seines sittlichen Charakters als seiner wissenschaftlichen Methode ausmachte.

Die Hauptzüge in seinem sittlichen Charakter waren, wie Alle wissen, die ihm näher gestanden, strenge Gewissenhaftigkeit gegen sich selbst, strenge Wahrhaftigkeit gegen Andere, und eine oft bis zum Mangel an richtiger Selbstschätzung gehende demüthige Bescheidenheit und Selbstlosigkeit. Ebendarum war er nie mit sich selbst zufrieden, niemals mit sich fertig und abgeschlossen, stets offen für fremde Einreden wie für die dialektischen Einwürfe des eigenen Denkens, nie im Stand die Probleme mit einem raschen Hieb zu zerhauen oder mit resoluter Entschiedenheit auf die eine Seite der Gegensätze sich zu stellen; darum schuf ihm jedes neuauftretende Bedenken, jede selbstentdeckte Lücke in seinem System, jedes neuauftauchende Problem, jede neue literarische Erscheinung neue Sorgen und Mühen, weil er sich verpflichtet glaubte, sich auch damit wieder dialektisch auseinander zu setzen, jedes neue Product zu registriren, jeden neuen Gegensatz wieder zu vermitteln, jeden neuen Vermittelungs- oder Lösungsversuch wieder zu kritisiren. Mit unbefangenen Blick und offenster Receptivität suchte und sah er die Wahrheit auf den verschiedenen Seiten und nahm sie willig von den Gegnern an, stets bemüht die eigenen Resultate zu vervollständigen, Lücken auszufüllen, wo es noth schien, die mühsam vollendete Arbeit mühsam auf's Neue zu beginnen. Wie oft hat er in gutmüthigem Humor diese seine eigene schwerfällige Gewissenhaftigkeit, wie oft aber auch mit bitterem Sarkasmus die Leicht- und Schnellfertigkeit Anderer kritisirt und ironisirt, die sich selbst und Anderen die Wissenschaft und das Leben so bequem machen. Er selbst war nie fertig, wurde aber auch nie fertig. Jene Bescheidenheit, die stets daran denkt, daß wie *ἐκ μέγους γινώσκομεν*, jene Treue, die sich selbst im Einzelnen und Kleinen niemals genug thut, hinderte ihn, ein *ἔργον τέλειον* zu Stande zu bringen, soweit dieses überhaupt im Menschenleben möglich ist; ließ ihn aber auch jene Selbstbefriedigung selten genießen, die der Rückblick auf eine abgeschlossene Arbeit, ein vollendetes Ganzes gewährt.

Mit dieser seiner ethischen Eigenthümlichkeit hing aber auf's engste zusammen seine wissenschaftliche Methode, seine theologische Richtung und Stellung, wie diese theils durch die Art seiner natürlichen Begabung, theils durch die Einflüsse seiner Zeit und Umgebung, durch die auf ihn wirkenden Bildungselemente

bedingt war. Es ist ein merkwürdiges Wort, das Dr. Baur aussprach kurz vor Vanderer's Berufung nach Tübingen, als er gegenüber von den Beschlüssen der Senatsmajorität ein Separatvotum abgab, worin er über die wissenschaftliche Aufgabe und Stellung eines theologischen Docenten und zumal eines christlichen Dogmatikers in der Gegenwart sich ausläßt. Es sei anerkannt, sagt dort Baur, daß zwischen Dogmatik und biblischer Theologie ein großer Unterschied bestehe. Der wahre Inhalt des Glaubens sei für die protestantische Dogmatik keine abgemachte Sache. „Wer Protestant sein wolle, dürfe sich auch nicht weigern, das Kreuz der protestantischen Dogmatik auf sich zu nehmen, und dieses Kreuz bestehe darin, daß die protestantische Dogmatik nur durch die größten und verschiedenartigsten Gegensätze sich hindurch arbeiten kann, — daß man dem Zweifel auch sein vollstes Recht lassen muß, um ihn in seinem tiefsten Grund überwinden zu können“. In diesen Worten des Baur'schen Gutachtens vom Jahre 1841 ist gleichsam in prophetischer Weise das Programm der wissenschaftlichen und akademischen Wirksamkeit Vanderer's ausgesprochen. Während für Baur die Dogmatik in Dogmengeschichte und Kritik sich auflöste, — während Vech jenen von Baur für unmöglich bezeichneten Standpunkt der Identificirung der Dogmatik mit biblischer Theologie kühn und keck mit der Selbstgewißheit, aber auch Selbstgenügsamkeit eines einfältigen Bibelglaubens zur Basis seiner Schrifttheologie macht: so hat dagegen Vanderer fast wider Willen, aber mit dem vollen Bewußtsein der Schwierigkeit seiner Aufgabe „das Kreuz der protestantischen Dogmatik des XIX. Jahrhunderts“ auf sich genommen und nur durch die größten und verschiedenartigsten Gegensätze, unter mühsamer Zusammentragung und Bewältigung des ganzen weitschichtigen exegetischen, dogmenhistorischen, apologetischen, religionsphilosophischen Apparates zur Lösung der dogmatischen Probleme sich durchgearbeitet. Wie sein theologisches Studium mitten hinein fiel in die Uebergangszeit aus der Zeit des Tübinger Supernaturalismus in die Zeit der Herrschaft der Schleiermacher'schen Theologie, Hegel'schen Philosophie, Baur'schen Kritik, — wie einerseits Oslander, Steudel, Schmid, die letzten Glieder der alten Storr'schen Schule, andererseits Baur zu seinen unmittelbaren Lehrern gehörten: so hat er auch nachher als gelehrter Professor nicht aufgehört Student zu sein, hat aber auch, wie er selbst einmal sagt, die Wundenmale jener Uebergangszeit zeitlebens an sich getragen. Für ihn gab es nicht Dogmen, sondern blos

theologumena; nicht fertige Wahrheiten, sondern blos Probleme, deren Lösung immer neu zu versuchen, — blos Lösungsversuche, die immer neu gegen einander abzuwägen, zu vergleichen, zu vermitteln sind. Seine ganze Darstellung ist eine immanente Kritik, ein Heraussetzen der Gegensätze, ein Abwägen der entgegengesetzten Instanzen, der widerstreitenden Motive des Dogma's. Nichts war ihm unmöglicher als eine Sache nur von einer Seite anzusehen: zwar — aber, einerseits — andererseits, weder — noch, sowohl — als auch — das waren die stets wiederkehrenden Kategorien seiner Dialektik. Durch diese Methode hat er sich und seine Schüler bewahrt nicht blos vor bornirter Orthodoxie, sondern ebenso auch vor jedem jurare in verba magistri, vor jedem neologischen wie archaischen, reactionären oder modernen Schwindel, wider den er, mochte er von rechts oder links kommen, seine unerbittliche sarkastische Kritik übte. Aber allerdings war seine Methode mehr die einer fortgesetzten, immer wieder sich selbst kritisirenden Kritik, als einer positiven, grundlegenden und bauenden Synthese; es fehlte ihm die Energie des Ponirens, die produktive Kraft des Entwickelns, das Charisma der weisen Selbstbeschränkung, und darum auch der Erfolg des systematischen Abschließens. Er glich mehr dem Magister contradictionum als dem Doctor resolutissimus und war eben darum weniger geeignet ein System zu schaffen oder Schule zu bilden, desto mehr aber durch die Gymnastik des Geistes, wie er sie selbst übte und seinen Schülern zumuthete, anregend und läuternd, weckend und vor Einseitigkeit warnend auf strebsame und lernbegierige Schüler einzuwirken und sie durch den Wissensstoff, den er mittheilte, wie durch die offenen Fragen, auf die er sie hinwies, vor Allem aber durch sein eigenes Vorbild gewissenhafter Treue und durch seine freundliche Verathung zu eigenem Nacharbeiten und Weiterforschen zu ermuntern und anzuleiten.

In seiner eigenen Brust schlug ein warmes, für alles Edle, Gute, Wahre, Schöne begeistertes, in Freundschaft treues Herz, das Herz eines biedereren Mannes, eines ebenso vielseitig als gründlich gebildeten Gelehrten, eines demüthigen und aufrichtigen Christen, und ebendarum freute er sich jeder selbständigen und charaktervollen Entwicklung, wenn sie auch von der seinigen abwich. Wer ihn kannte, mußte in ihm das Muster eines unermüdlchen Wahrheitsforschers, eines eifrig und mit Dransehung aller seiner Kraft lehrenden, mittheilenden und anregenden akademischen Lehrers erblicken,

und wer das Glück hatte, ihm persönlich näher zu treten als Schüler, College oder Freund, wird die anspruchslose Liebenswürdigkeit seines Wesens, die kindliche Heiterkeit und Pauterkeit seines Gemüthes, den köstlichen Humor seines gesunden Menschenverstandes, vor Allem aber die schöne Vereinigung von sittlichem Ernst und weitherziger Milde, mit einem Wort die alle Gegensätze der Wissenschaft und des Lebens doch zuletzt siegreich überwindende und ausgleichende Einfalt seiner anima candida in liebevollem Gedächtniß bewahren ¹⁾.

¹⁾ Für diesen Lebensabriß sind neben eigenen Erinnerungen des Verfassers dankbar benützt die Worte der Erinnerung an Dr. A. M. Vanderer, Tübingen, Heckenhauer 1878, 8 enthaltend: 1) Nachruf am Sarge gesprochen von dem Schwager Gustav Werner; 2) Rede am Grab von Dekan Frank; 3) Rede von Prof. Dr. Weiß; 4) Lebensabriß; außerdem Klüpfel, Geschichte der Universität Tübingen; Weizsäcker, Leben und Unterricht an der evang. theol. Facultät der Universität Tübingen von der Reformation bis zur Gegenwart. Festprogramm der evang. theol. Facultät zur vierten Säkularfeier der Universität Tübingen 1877; endlich die beiden Nekrologe in der Protest. Kirchenzeitung 1878, Mai, Nr. 20 von Dr. D. Pfeleiderer in Berlin, und in der Allgemeinen evang. luth. Kirchenzeitung 1878, Juni, Nr. 23.

Anzeige neuer Schriften.

Abriß der Einleitung zum Alten Testament in Tabellenform. An Stelle der dritten Ausgabe von Hertwig's Einleitungstabellen neu bearbeitet von Dr. Paul Kleinert, Prof. der Theologie zu Berlin, Verlag von G. W. F. Müller 1878 in 4^o SS. VIII u. 105.

Der verhältnißmäßig schnelle Verbrauch der beiden ersten Auflagen von Hertwig's Einleitungstabellen hat denselben den Charakter eines wirklichen literarischen Bedürfnisses aufgedrückt. Ueber den didactischen Werth kann man verschieden denken; einen Nutzen hat wenigstens das lernende und kaufende Publikum konstatiert. Demgemäß können wir dem Verfasser nur unsere volle Anerkennung aussprechen, sowohl daß er mit großer Selbstverleugnung es gehindert hat, daß die neue Ausgabe in minder geschickte Hände gerieth, als auch daß er eine völlig neue Ausarbeitung hat eintreten lassen, bei welcher die Tabellenform nur äußerlich beibehalten ist, während die Darstellung sich sehr und mit voller Absicht der eines Lehrbuches nähert. In einem wesentlichen Punkte unterscheiden sich indeß diese Tabellen von einem Lehrbuche. Das Letztere giebt nämlich fast durchweg die eigene Ansicht des Verfassers, mehr oder minder ausführlich begründet, als die richtige und kritisiert die entgegenstehenden. Es verzichtet nicht darauf die Wissenschaft selbst fördern zu wollen. Eben deshalb wird es ungeeignet, Vorlesungen zu Grunde gelegt zu werden; man kann es höchstens nebenbei empfehlen. Daher hat man die frühere Gewohnheit heute wohl ganz aufgegeben, fremde Lehrbücher den theologischen Vorlesungen zu Grunde zu legen. Im vorliegenden Compendium hat der Verfasser auf Angabe des eignen Urtheils (mit Ausnahme sehr weniger Stellen) verzichtet; er ist nur der getreue Reporter. Denn daß er auch seine eignen Ansichten, soweit er sie in gedruckten Schriften niedergelegt hat, registriert, versteht sich von selbst; hier ist er aber sich selbst gegenüber nur Dritter. Der große Vortheil solcher Zurückhaltung leuchtet ein. Dem Schüler gewähren diese Tabellen eine treffliche Uebersicht über den Stand aller Fragen, und doch ersetzen sie ihm in keiner Weise eine Vorlesung oder andere Handbücher über die Einleitung, zu denen Bleek's Vorlesungen wohl gerechnet werden müssen. Vielmehr wird er nothwendig dazu getrieben, den Werth der Gründe der verschiedenen Ansichten von dem Lehrer erörtert zu hören. Diesem aber wird, wenn er dies Compendium in den Händen der Schüler weiß, ungemein viel Zeit erspart, sowohl in Mittheilung von Ansichten wie von Literatur. Daß es die Bücher von de Wette, Schrader und Bleek-Wellhausen verdrängen werde, wollen wir nicht hoffen; dazu

ist es ganz anders geartet; vielmehr wird es sehr wahrscheinlich in die Kreise Eingang finden, in denen jene Schriften sich einzubürgern bisher noch nicht vermocht haben.

Bei der Auswahl der Ansichten wird natürlich eine gewisse individuelle Schätzung ganz unvermeidlich sein. Was man im Allgemeinen fordern muß, ist erfüllt: knappe, klare Präcision, reine Objectivität, Angabe des fast allgemeinen Consensus, wo sich derselbe findet. Dabei ist stets festzuhalten, daß namentlich die Erläuterung darüber, welche Grundanschauungen, nicht nur dogmatischer Art sondern vielmehr über die Geschichte des Ueberlieferungstoffes, über Zwecke, Form und Werth schriftstellerischer Thätigkeit, den einzelnen Hypothesen zu Grunde liegen, der mündlichen Darlegung überlassen bleiben soll. Auch finde ich nicht, daß wichtigere Ansichten übergangen sind. Sehr wahr sagt der Verfasser im Vorwort: „Vollständigkeit und Objectivität in der Mittheilung der Aufstellungen hat auch den Vorzug zu zeigen, daß derjenigen Punkte, über welche allseitige Uebereinstimmung bereits erzielt oder durch die Convergenz der verschiedenen Positionen als noch erreichbar angezeigt ist, viel mehr sind, als die wissenschaftsfeindliche Hyper skeptis oder die scharfe Betonung des Einzelstandpunktes (oder, möchten wir hinzufügen, die traditionelle Apologetik, welche noch ein gewisses Maß von sacrificium intellectus sich als Verdienst anzurechnen geneigt ist) oft möchte glauben lassen.“ — Dagegen halten wir für Pflicht, für die nächste Auflage dem Verfasser Einiges zur Berücksichtigung zu empfehlen. S. 6, erste Columnne unten: das Citat aus dem Talmud sollte besser wörtlich (in lateinischer Uebersetzung) gegeben sein, weil sein Character daraus klarer hervorgeht, daß dem Moses außer dem ganzen Pent., auch die „sectio Bileam“ zugeschrieben wird. S. 8, 2 vermißt man bei der Frage über den Elohisten eine Angabe der Gründe für die späte Auslassung der „Grundschrift“ um so mehr, als der Verfasser sich neben Kuenen und Rölcke selbst zu einer Mittelstellung in dieser wichtigen Frage bekennt und, er die Gründe für die Mosaicität des Pentateuch ausführlich angegeben hat. Die eindringende Arbeit von Wellhausen („Ueber Composition des Hexateuch“ in diesen Jahrbüchern), sowie die umfassende Erörterung desselben über die geschichtlichen Bücher in der kürzlich erschienenen Ausgabe der Bleek'schen Vorlesungen konnte Verfasser noch nicht berücksichtigen. S. 22, 2 vermiße ich, daß die beachtenswerthen Bemerkungen von Duhn über den zweiten Theil des Jesajas nicht registrirt sind; die angebliche Gleichartigkeit dieses Theiles scheitert doch an der großen sachlichen Verschiedenheit von cc. 40—53 mit 54—66, auch dem ganzen Geiste, nicht bloß dem Inhalte nach. Sehr überrascht hat mich, daß der Verfasser Jesaja 21, 1—10 als „allgemein auf den Fall Babel's durch Cyrus bezogen“ bezeichnet und dagegen nur die „traditionell-apologetische Auslegung“ aufführt. Denn ich glaube nicht, daß er seine eigene Arbeit in den Studien und Kritiken 1877, 1 S. 168 ff., wonach das Stück kurz vor Babel's Eroberung durch Sargon (709) von Jesajas verfaßt sein soll, unter dieser Art von Auslegung subsumiren möchte. Die Methode jenes Auffasses ist wenigstens streng wissenschaftlich und die vorgebrachten Gründe für jene Datirung sehr beachtenswerth. S. 28, 2: daß bei Jeremias „eine durchgängige Anlehnung an die Tora“ stattfindet, ist wohl etwas zu viel gesagt; nicht minder, daß sich Ezechiel so enge an's „mosaische“ Gesetz gebunden zeige. S. 36 tritt bei Nahum nicht hervor, daß seine Datirung dadurch bedingt ist, daß er Theben (No-Ammon)

als kürzlich zerstört bezeichnet, was in die Zeit Assarhaddons führt. S. 51 dürfte als derjenige, welcher die scheinbarsten Gründe für die Echtheit der Elishureden bisher vorgebracht hat, nicht Hengstenberg sondern G. Budde zu nennen sein. Zu S. 53 verweise ich auf den Artikel „Hoheslied“ im Bibellericon. Vergleichen kleinere Randnoten könnten wir vermehren, beschränken uns indes auf das Gesagte. Auf die „spezielle Einleitung“ folgt die sogenannte allgemeine. Dankenswerth ist auch die Uebersicht über die wichtigsten Pseudepigraphen des Alten Testaments, — eine Literatur, welche ja gerade heute für die neutestamentlichen Studien eine besondere Wichtigkeit erhalten hat. So hoffen wir, daß das Buch sich in dieser sehr verbesserten neuen Ausarbeitung in den Kreisen, für die es bestimmt ist, Bahn brechen und zur Förderung eines ächt wissenschaftlichen Studiums dieser Disciplin beitragen werde.

Tübingen.

E. Diestel.

Die Begriffe Fleisch und Geist im biblischen Sprachgebrauch untersucht von Lic. Dr. H. H. Wendt, Privatdocent der Theologie in Göttingen. Gotha, Friedr. Andr. Perthes 1878. SS. IX u. 219.

Der Gegenstand dieser Monographie greift weit hinaus über den Kreis der rein wissenschaftlichen Interessen. Denn von dem Ergebniß der Untersuchung im Gebiete der paulinischen Anschauung hängt es bekanntlich ab, ob das christliche Ideal und die Form der christlichen Selbstbeurtheilung einen starken Einschlag des hellenistischen Dualismus in der Wesensbestimmung des Menschen erfahren müsse oder nicht. Um so dankbarer begrüßen wir hier eine Untersuchung, welche von richtigen methodischen Principien geleitet mit voller Unbefangenheit, großer Umsicht und logischer Strenge die wichtige Frage einer neuen Prüfung unterwirft.

Der Verfasser erörtert zunächst den alttestamentlichen Sprachgebrauch. Das Wort **בשר** wird in dreifacher Art gebraucht: zur Bezeichnung der fleischigen Bestandtheile am Leibe irdischer Geschöpfe, dann in synecdochischer Gebrauchsverweirung (aber ohne Wandlung des Begriffes selbst) bezeichnet es den ganzen menschlichen Leib und endlich die irdischen Geschöpfe überhaupt, und zwar mit dem Nebenfinne der absoluten Schwäche ihrer Natur im Gegensatz zur Kraft Gottes. Die Bezeichnung des Körpers durch **בשר** finden wir meist an den Stellen, wo der Körper nicht nach seiner Substanz sondern nach seiner organischen Form und nach seinem Aussehen, seiner Erscheinung in Betracht kommt. Dieser feinen Bemerkung tritt die andere Observation an die Seite, daß die Zusammenhänge, in denen durch **בשר** die lebenden Wesen bezeichnet werden, stets auf eine Gegenüberstellung zu Gott hinweisen — eine Wendung, die erst Daniel 4, 9 und dann theilweise beim Siraciden schwindet. Ein sittlicher Tadel liegt aber in **בשר** nicht eingeschlossen. Sehr evident ist dies Psalm 78, 39, aber ebenso auch Gen. 6, 3. Die vom Verfasser gegebene Deutung ist mir stets als die richtigste erschienen; sie bleibt bestehen, mag man das **בשר** als sprachliche Möglichkeit festhalten oder ein anderes Wort conquiren. Man könnte hinzufügen, daß ein **שג** nach dem geseplichen wie nach dem übrigen Sprachgebrauche des Alten Testaments unmöglich einen Grad von Verfehlung bezeichnen kann, dem als göttliches Strafgericht eine starke Abkürzung der Lebenszeit folgen könnte. Invol-

virte „Fleisch“ sittlichen Tadel, so müßte doch das Thun des עושה irgendwo auf sein „Fleischsein“ zurückgeführt werden; das ist aber nie der Fall. Sehr richtig ist die Hinweisung darauf, daß die Rechtsfrage im Orient stets auch eine Machtfrage ist. Den Ausdruck בשר können wir gewiß durch „Geschöpf, Kreatur“ wiedergeben (S. 9), soweit es sich um den Sprachgebrauch handelt: vielleicht hätte der Verfasser hier noch hinzufügen können, daß die Basis des Begriffes in den deutschen Ausdrücken eine wesentlich andere ist als im Hebräischen. Dort ist es das Geschaffensein, mithin der Gegensatz von *causa* und *causatus*, während hier ein Rückgang auf das Geschaffensein von Gott niemals stattfindet und die Bezugnahme auf unbedingte stetige Abhängigkeit verhältnißmäßig selten. — Auch die Darlegung des Begriffes der *Kuach* zeigt volle Beherrschung des Materials und ein ausgereiftes Denken. Die Zurückführung auf die Grundanschauung „Wind“ ist in dem Umfange wohl noch nicht versucht worden; sie bewährt sich in der That. Als (Ergebniß des Unterschiedes von *Nephech* und *Kuach* (in anthropologischer Beziehung) lesen wir S. 18 ganz richtig: „Die geistigen Lebenskräfte heißen רוח, sofern sie die Kreaturen mit Gott verbinden und in Abhängigkeit von Gott setzen; sie heißen *Nephech*, sofern sie die Geschöpfe als belebte Individuen absondern von einander wie von der leblosen Sinnenwelt“. Beide Bezeichnungen geben also auf dieselbe GröÙe; *Kuach* ist nicht das Band zwischen Fleisch und Seele, noch Quelle der *Nephech*. *Kuach* ist nicht Substanz noch Persönlichkeit sondern Stimmung und Character, läßt sich daher sehr häufig durch „Muth oder Sinn“ wiedergeben. Ueberwiegend (doch nicht immer) erscheint sie als göttlich causirte Kraftwirkung, nirgends als Stoff übernatürlicher Art. Des Verfassers Deduction S. 38 f., in welcher er Psalm 51, 13 und Jes. 63, 10. 11 auf das gleiche Niveau stellt, erscheint auch mir seit längerer Zeit möglich und nach allgemeinen hermeneutischen Normen wahrscheinlich.

Indem der Verfasser zu der Untersuchung des neutestamentlichen Sprachgebrauchs übergeht, betrachtet er denselben zunächst, wie er sich in den außerpaulinischen Schriften zeigt. Das Ergebniß geht dahin, daß die Anwendung der beiden in Frage stehenden Begriffe der des Alten Testaments entspricht; nur zwei Stellen (im Judas- und im zweiten Petrusbriefe) machen hier eine untergeordnete Ausnahme, indem dort die *ἀσάρκα* die sündige Sinnlichkeit bezeichnet, hier *πνεῦμα* ein concretes nichtirdisches Geistwesen. Im Uebrigen wird die *οὐρα* in zweifacher Weise synecdochisch gebraucht theils zur Bezeichnung der gesammten körperlichen sinnlichen Außenseite lebender Wesen, theils zur Bezeichnung der lebenden Wesen überhaupt, sofern sie als vergängliche Geschöpfe im Gegensatz zu Gott stehen, doch ohne die Nebenbedeutung der Sündhaftigkeit. Ebenwenig ist der Begriff zu der lebenden Materie überhaupt erweitert. Auch *πνεῦμα* erscheint überall als Kraft und erweitert sich nicht zur Vorstellung einer Substanz. Der Unterschied vom Alten Testament liegt nur in der häufigeren und prägnanteren Anwendung beider Begriffe, wobei stets die religiöse Betrachtung vorwiegt.

Das dritte Capitel beschäftigt sich mit dem paulinischen Sprachgebrauch. In scharfer klarer Pointirung legt der Verfasser hier das Problem dar, indem er Art und Umfang der Annahme einer Einwirkung des hellenischen Dualismus skizzirt, wie dieselbe von Holtze, Mich. Schmidt, Püdemann und D. Pfeleiderer in verschiedener Weise vertreten ist. Er erörtert die fraglichen Begriffe zuerst in

anthropologisch und dann in religiöser Betrachtungsweise. In ersterer Beziehung ist besonders die Stellung der Begriffe *σάρξ* und *σῶμα*, sowie des *πνεῦμα* zu *πρῶτ. πνεῦμα*, *καὶ* von Bedeutung: Sein Ergebnis geht dahin, daß auch bei Paulus beide Begriffe die Creaturen nicht ihrer Substanz gegenüberstellen, sondern daß die kreatürliche Schwäche zur göttlichen Kraft in einen Gegensatz tritt. Jene Schwäche bestimmt sich näher als physische, intellektuelle und ethische. Dagegen müssen alle Aussagen über den religiösen Irrthum und die sündige Energie nicht als analytische sondern als synthetische Urtheile erklärt werden. Der Fortschritt gegenüber dem Alten Testamente besteht darin, daß hier nur die physische Schwäche der Creatur als *בשר* betont wird, während sie im Neuen Testament namentlich auf das Urtheils- und Willensvermögen bezogen wird. Dies bezeichnet aber keine Begriffs- sondern nur eine Gebrauchserweiterung. Die Erweiterung des Begriffes *πνεῦμα* auf die von allen wahren Christen empfundene Gotteswirkung ist gleichfalls schon, wie S. 152 f. ausgeführt wird, alttestamentlich fundam. Von hier erhalten nun eine nicht geringe Zahl sehr wichtiger Stellen eine neue Beleuchtung und Erklärung — wiederum ein Beweis, daß die biblisch-theologische Forschung ebenso sehr der eigentlichen Exegese in die Hände arbeiten muß, wie umgekehrt. — Vermuthungen, wie etwa jene Erweiterung, namentlich des Gebrauches von *σάρξ*, gleichsam pragmatisch zu erklären sei, giebt der Verfasser nicht. Ich glaube, man kann daran erinnern, daß Paulus eine pharisäische Schulbildung genossen. Soweit wir dieselbe kennen, oder aus späteren Quellen auf sie Rückschlüsse machen dürfen, hatte dieselbe ja den Umfang des religiösen Sollens und Nichtsollens an der Hand der Tora vielfach scharf durchgearbeitet. Da konnte unmöglich die Bedeutung der sogen. levitischen Unreinheit außer Acht bleiben. Derselben liegt ja die kreatürliche Schwäche von *בשר* zu Grunde, doch so, daß Zustände, welche dieselbe besonders veranschaulichen, die (euthische) Gemeinschaft mit Gott aufheben und also ein göttliches Mißfallen erzeugen. In der Tora erscheint diese „sündige“ Unreinheit durchaus nur ästhetischer Art; der größte Theil jener Zustände ist unvermeidlich oder doch unabsehlich herbeigeführt. Diese ganze Betrachtungsweise ward durch's Christenthum aufgehoben. Die pharisäische Moral hatte aber dieselbe bereits insofern formal etabliert, daß sie das Gebiet der vermeidlichen Verunreinigungen bis in's Einzelne ausgearbeitet hatte, wodurch seine Dissonanz mit dem wahren Ethos nur noch stärker hervortrat. Nur eines, freilich höchst bedeutungsvollen Schrittes bedurfte es, um jene unvermeidliche „Sündhaftigkeit“ ganz zu beseitigen; an die Stelle des physisch bestimmten Ideals mußte das rein sittliche auch dem Inhalte nach treten. Ich glaube, Paulus hätte ohne diese Grundlage seiner Bildung seine Vorstellung des christlichen Sollens in minder umfangreicher Weise an *σάρξ* und *σῶμα* angelehnt, mehr an die *καὶ*, wie dies Letztere z. B. ja von der reformatorischen Auffassung des Menschen (*prava concupiscentia*) getrieben ist. — So ließen sich noch andere Ergänzungen zu dem überaus wichtigen Thema geben, die aber, wie die eben ausgeführte, ganz auf der Linie der Ergebnisse des Verfassers liegen.

Eine besondere Anerkennung gebührt demselben aber wegen der Form der Darstellung. Man hält es hier und da für unnöthig oder sonstwie unpassend, die schulmäßige Schlussform in der Gestaltung der Deductionen durchblicken zu lassen. Das mag hier und da zulässig sein; für eine Spezialuntersuchung halte

ich aber jenes Durchschimmern für einen bedeutenden Vorzug, der nicht nur eine große Klarheit erzeugt, den Leser unaufhörlich fesselt, sondern ihm auch die Controle des Gehörten erleichtert, wie dem Verfasser die Selbstkritik. Daß die vorliegende Schrift jenes Durchleuchten der logischen Schlußform überall verräth, macht sie so anziehend, wie man es auch von ebenso tüchtigen Monographien nicht immer sagen kann. Endlich müssen wir den durchaus musterhaften Ton der Polemik loben; derselbe trägt ganz die feinen Formen mündlicher, gemeinsamer Erörterung. Streut er hier und da lobende Beiwörter ein für Ansichten, die er bekämpft, so ist dies nie gesuchte Höflichkeit sondern, wie ihre Wahl verräth, lediglich der wirklich treue Eindruck, den eine Darstellung auf ihn gemacht hat. So können wir nicht anders als in dem Verfasser einen scharfsinnigen neuen Mitarbeiter auf dem Gebiete der biblischen Theologie begrüßen, von dem noch viel treffliche Förderung zu erwarten steht.

Tübingen.

E. Diestel.

Theologie des Neuen Testaments von Dr. H. Zimmer, Prof. in Bern. Bern, J. Dalp'sche Buchhandlung (H. Schmid) 1877, XX u. 558 S. 8.

Diese jüngste Gesamtdarstellung der neutestamentlichen Theologie ist ausgezeichnet sowohl durch die vorzügliche Methode, nach welcher die Anordnung und Behandlung des Stoffes im Ganzen wie im Einzelnen vorgenommen ist, als auch durch ihre jugendfrische, lebendige und anregende, auch einen reichen Gedankeninhalt knapp und präcis zusammenfassende äußere Form. Im Vorwort spricht der Verfasser aus, daß er die neutestamentliche Theologie durchaus als historische, nicht als systematische, Disciplin auffasse und giebt dann drei Grundsätze an, welche bei der Entwicklung der Gedankenreihen der neutestamentlichen Schriftsteller vornehmlich zu beobachten seien, nämlich 1) daß diese Schriftsteller nicht Metaphysik, sondern Religion lehren wollen; 2) daß sowohl bei einzelnen Stellen, als bei ganzen Büchern jeweilen die Intention des Verfassers als Schlüssel zum Verständniß betrachtet werden müsse; endlich 3) daß die Eintheilung jedes einzelnen Lehrbegriffs nach keinen andern Kategorien geschehen dürfe, als nach denen, welche diesem bestimmten Schriftsteller eigenthümlich sind. Der Hauptwerth der Arbeit Zimmer's kann in der That wohl darin gefunden werden, daß diese, zwar nicht neu entdeckten oder zum ersten Mal angewendeten, aber doch besonderer Betonung auch heute noch wohl bedürftigen Principien hier mit Sorgfalt, Sicherheit und Consequenz, doch ohne Pedanterie, durchgeführt sind.

Mit Recht hat der Verfasser großes Gewicht darauf gelegt, die einzelnen Vektöre innerhalb des Neuen Testaments von einander zu sondern und je nach ihrer Individualität aufzufassen, andererseits aber auch ihr wechselseitiges Verhältnis zu einander zu charakterisiren und den einheitlichen Fluß der historischen Entwicklung in ihnen vor Augen zu stellen. Nachdem einleitend ein Ueberblick über die alttestamentliche und die spätere jüdische Religion gegeben ist, weil die Anschauungen der neutestamentlichen Schriftsteller überall in engstem Zusammenhang stehen mit den alttestamentlichen und jüdischen Ideentönen, folgt zuerst die Darstellung der Lehre Jesu nach den Synoptikern, dann eine kurze Berücksichtigung

des urapostolischen Christenthums in der jerusalemischen Muttergemeinde. Hieran reiht sich die Darstellung des Paulinismus, und zwar mit der Abstufung, daß voran der un ausgebildete Paulinismus besprochen wird, wie er in den Theessalonicherbriefen vorliegt, darauf der ausgebildete der vier Hauptbriefe, ferner die Fortbildung des Paulinismus im Sinne der Gnosis, wie sich dieselbe in den (Galan) enthaltsbriefen (Philem., Kol., Eph., Phil.) darstellt, endlich der abgeschwächte Paulinismus der Paroralbriefe und der alexandrinisch gefärbte des Hebräerbriefes. Als Gegensatz zum Paulinismus wird dann das nachpaulinische Judenthum aus dem Jakobusbriefe und der johanneischen Apokalypse entwickelt und hieran schließt sich endlich die Besprechung der diesen Gegensatz vermittelnden Schriften, nämlich zuerst der Lukaschriften und der petrinischen Briefe, deren erstere vom Paulinismus, letztere vom Judaismus aus eine Abschwächung des Gegensatzes versuchen, dann aber der „deuterojohanneischen“ Schriften, welche die über dem Gegensatz stehende und ihn wirklich überwindende Richtung repräsentiren.

Um diese Gruppierung des Stoffes zu rechtfertigen, schickt der Verfasser seiner Darstellung der verschiedenen Lehrbegriffe überall besondere kritische Erörterungen über die in Betracht zu ziehenden Schriftstücke voran. Außerdem giebt er bei den einzelnen Briefen stets eine genauere Analyse des Gedankenganges als Gewähr dafür, daß bei der Darstellung der Lehrtropen keine dem Schriftsteller fremde Kategorien angewendet werden. Die kritischen Untersuchungen sind sehr umsichtig und sorgfältig angestellt worden; der Verfasser ist sichtlich bemüht, die verschiedenen Ansichten unparteiisch einander gegenüber zu stellen und die Gründe für und wider gerecht abzuwägen; das eigene Schlußurtheil ist meist sehr kurz zusammengefaßt und bei noch offenen Fragen auch mit aller nöthigen Reserve ausgesprochen. Gleichwohl möchte ich nicht verhehlen, daß mir diese kritischen Parthieen, ebenso wie jene Analysen der Briefe, einen verhältnißmäßig viel zu breiten Raum einzunehmen scheinen; erhebliche Kürzungen hier würden den Werth des Werkes nicht beeinträchtigt haben, wenn dafür nur einzelne Parthieen der Lehrentwicklung, die jetzt besonders knapp behandelt sind, etwas eingehender berücksichtigt wären. Denn immerhin sind die kritischen und analysirenden Auseinandersetzungen in einer neutestamentlichen Theologie nur Mittel zum Zweck, und der Verfasser brauchte sie deshalb in größerer Ausführlichkeit nur da zu geben, wo es sich um seine eigenthümlichen und zwar die Darstellung des neutestamentlichen Lehrstoffes auch eigenthümlich beeinflussenden Ansichten handelte. Sonst genügt die kurz motivirte Angabe der Resultate der kritischen Untersuchungen des Verfassers, bezw. der Hinweis auf die Resultate unserer anerkanntesten neutestamentlichen Kritiker. Um nur ein Beispiel anzuführen, so gehören die langen Aufzählungen der einzelnen Schriftstücken eigenthümlichen Ausdrücke und Wendungen, wie Z. 362, 366, 388, 419, 498, so werthvoll sie auch an sich sein mögen, doch nur in eine neutestamentliche Einleitung, nicht in die neutestamentliche Theologie hinein. Sie sind ja nur die Vorarbeit zur Gewinnung des kritischen Urtheils, welche selbst wiederum nur eine Vorarbeit ist für die Darstellung des neutestamentlichen Lehrgehalts. — Besonders auffallend zeigt sich die etwas einseitige Ueberschätzung des historisch-kritischen Materials bei der Besprechung der Schriften des Lukas, Z. 170 ff. Nach Zimmer's schon erwähnter Auffassung gehören dieselben der zwischen Paulinismus und Judenthum ver-

mittelnden Richtung an; diese Richtung befunde sich theils darin, daß Lukas sowohl paulinische als auch judenchristlich-petrinische Quellen benutzt habe, theils auch darin, daß er die Geschichte der apostolischen Zeit in conciliatorischer Tendenz dargestellt habe. In einer neutestamentlichen Theologie sollte nun die eigentliche Hauptfrage, auf welche diese Erörterungen vorbereiten, erst kommen, nämlich ob und in welcher Weise sich die versuchte Vermittelung zwischen Paulinismus und Judenchristenthum, welche Lukas durch seine Quellenbenutzung und Geschichtsdarstellung verräth, auch in seinen eigenthümlichen religiös-theologischen Anschauungen wiederpiegelt. Es wird schwer, vielleicht unmöglich sein, die Spuren solcher theologischen Vermittelung aufzuweisen, da auch die eingeflochtenen Redestücke der Acta kaum das Material dafür bieten dürften; dann mußte aber wenigstens diese Unmöglichkeit klar ausgesprochen werden und es blieb noch die weitere Frage, ob sich denn in irgend welchen anderen Beziehungen eigenthümliche Anschauungen des Lukas finden, welche die geordnete Behandlung seiner Schriften in einer neutestamentlichen Theologie rechtfertigen. Es wäre also etwa hinzuweisen gewesen auf seine stark ausgeprägte Neigung, das Uebersinnliche sinnlich und materiell darzustellen (z. B. Evang. 3, 22; 24, 39; Act 2, 3) oder auf ähnliche individuelle Züge. Denn directes Interesse nehmen wir in einer neutestamentlichen Theologie nur daran, zu erfahren, wie der einzelne neutestamentliche Schriftsteller Vorstellungen und Begriffe, welche durch die christliche Weltanschauung bedingt sind, eigenthümlich aufgefaßt und unter einander verknüpft hat; dagegen interessirt es uns nur ganz indirect, zu erfahren, welchen Einfluß der besondere theologische Standpunkt des Schriftstellers auf seine Auswahl und Darstellung historischer Ereignisse gehabt hat.

Daß bei einem Werke, welches die gesammelten Früchte einer das ganze Neue Testament umfassenden Exegese darbietet, sich hinsichtlich der Auslegung einzelner Stellen wie auch der Auffassung ganzer Schriftstücke (z. B. des zweiten Corinthhebriefes, für dessen Erklärung die vor treffliche Untersuchung Weizsäcker's in diesen Jahrbüchern XXI [1876], S. 4 zu verwerthen gewesen wäre), mancher Widerspruch geltend machen wird, ist nur natürlich. Es sei mir gestattet, wenigstens auf einige Punkte hier noch aufmerksam zu machen.

In der Darstellung der Lehre Jesu haben mich am Wenigsten die Abschnitte befriedigt, in denen die Weissagungsworte Jesu behandelt werden. Auffallend ist zuerst das Urtheil, daß im Munde Jesu die Prädiction seiner Auferstehung ganz unwahrscheinlich sei (S. 124); es ist um so auffallender, als der Verfasser kurz hinterher (S. 125) bemerkt, daß das Wort Jesu „wer sein Leben erhalten will, der wird es verlieren, und wer sein Leben verliert (um meine willen), der wird es finden“ das eigenste Regulativ seines Lebens gewesen zu sein scheint, wie es dasjenige seiner Jünger sein sollte. Denn wie sich vor Allem auf dieses Wort Jesu der Auferstehungsglaube jedes einzelnen Christen gründet, so konnte und mußte sich aus ihm auch für Jesus selbst die Gewißheit seiner eigenen Auferstehung mit Nothwendigkeit ergeben. Wie jeder Christ auf Grund der ganz veränderten Beurtheilung und Werthschätzung des äußeren Lebens und Leidens, welche Jesus in jenem Worte lehrt, gewiß ist, daß in der Nachfolge Jesu keine Beeinträchtigung und kein Verlust des äußeren Lebens im Stande ist, den Bestand seiner höheren, in der Gemeinschaft mit Gott begründeten Persönlichkeit zu

hemmen oder zu vernichten, so wäre es geradezu wunderbar gewesen, wenn Jesus selbst nicht das triumphirende Bewußtsein gehabt hätte, das Leben und Tod, welchen er entgegen sah und welche äußerlich den Untergang seiner Person und seines messianischen Werkes zu bedeuten schienen, ihn doch nicht würden überwinden können, sondern daß er selbst kraft seiner ungebrochenen messianischen Sohnesgemeinschaft mit Gott als Sieger aus dem Tode werde hervorgehen müssen. Auch für Jesus, wie nachmals für seine Jünger, konnte die Lösung für das Räthsel seines nothwendigen Todesleidens nur in der Gewißheit seiner Auferstehung und seines Lebens trotz des Todes liegen. Natürlich muß man aber die Auferstehung wohl unterscheiden von den Erscheinungen des Auferstandenen, welche letztere für die Jünger ja nur der Erkenntnißgrund für die erstere waren. Ob Jesus auch seine Erscheinungen nach der Auferstehung vorausverkündigt habe, mag dahin gestellt bleiben; denn daran liegt nichts. Die Zeitangabe in den besondern Worten Jesu, wenn sie nicht erst nachträglich eingeschoben ist, deutet nicht nothwendig darauf hin, danach Hosea 6, 2 drei Tage sprüchwörtlich eine kürzeste Frist zu bezeichnen scheinen.

Was aber von der Vorhersagung der Auferstehung gilt, das gilt auch von den Reden Jesu über seine Wiederkunft zum Gericht, in denen immer große Schwierigkeiten findet (S. 146 ff.). Der Haupt Gesichtspunkt, von dem aus diese Reden zu beurtheilen sind, den ich aber bei Zimmer nicht entscheidend zur Geltung gebracht finde, scheint mir der zu sein, daß Jesus, sofern er das Bewußtsein in sich trug, der verheißene Messias zu sein und alle die Erwartungen, welche sich an die messianische Zeit knüpften, in höchster und unfassendster Weise zur Erfüllung zu bringen, nothwendig auch sich selbst als den Träger des großen Weltgerichts fühlen mußte, welches ein wesentliches Moment in den alttestamentlichen Anschauungen von der erwarteten Endzeit bildete. Und in der eigenthümlichen Paradoxie, welche wie überall in den Aussprüchen Jesu über sein Werk und seine Person wie über die Stellung seiner Reichsgenossen widerfinden und welche auf der schon vorher bezeichneten, durchaus neuen, namentlich gegenüber dem alttestamentlichen Bewußtsein veränderten Schätzung des äußeren Lebens und seiner Erfahrungen beruht, brachte Jesus seinen Anspruch, selbst der Träger des messianischen Weltgerichts zu sein, um so nachdrücklicher zum Ausdruck, je näher er die Katastrophe voraus sah, in welcher er selbst vor das Gericht der Welt gestellt und durch dasselbe verdammt werden sollte. Gerade so wie er angesichts des Todes am Bestimmtesten das Bewußtsein aussprach, die Welt überwunden zu haben und durch den Tod in ein Leben geführt zu werden, in welchem er seine messianische Macht vollkommen offenbaren werde, gerade so mußte er auch angesichts jener irdischen Verurtheilung am Entschiedensten den Anspruch äußern, daß ihm dennoch das Weltgericht übergeben sei und daß er dennoch sich als mächtvoller Richter vor der Welt offenbaren werde. Nicht Schwärmerei, sondern nur die unerlöschliche Kraft seines messianischen Bewußtseins spricht uns aus diesen Zukunftsreden des Herrn entgegen. Unter diesen Gesichtspunkt gestellt verlieren die Reden das Anstößige und Schwierige, welches sie zu bieten scheinen, so lange man das Hauptgewicht auf die Vorhersagung der äußeren Erscheinung und der Zeit des Weltgerichtes legt. In diesen Beziehungen hat sich Jesus selbstverständlich angegeschlossen an die Art der apokalyptischen Vorstellungen, welche in seiner Zeit herrschend waren. Zudem ist wohl, aus leicht

begreiflichen Gründen, nirgends der ursprüngliche Wortlaut der Reden Jesu leichter mit fremden Elementen vermischt werden, als gerade hier. Das Eine aber ist ebenso gewiß wie bedeutungsvoll, daß Jesus den Anspruch, selbst unmittelbar an dem zukünftigen Gerichte über die Welt theilhaftig zu sein und darin den Sieg seiner Sache zur endgültigen Anerkennung zu bringen, als notwendige Konsequenz seines messianischen Bewußtseins nie aufgegeben hat.

Von dieser Betrachtungsweise aus fällt aber auch ein Licht auf noch andere Aussprüche Jesu, welche sonst unverständlich bleiben und auch Zimmer sehr auffallend erscheinen (S. 126 f.) wo nämlich Jesus sagt, er sei gekommen nicht Frieden, sondern Schwert und Zwiespalt auf die Erde zu bringen (Matth. 10, 34 ff.; Luk. 12, 49 ff.). Diese Aussprüche, welche ganz auf gleicher Linie stehen mit den ohne Zweifel authentischen Worten Jesu im Johannesevangelium, daß ihm die Herbeiführung einer *κρίσις* durch seinen Vater übergeben sei (J. 5, 22. 27; 9, 39), sind ebenfalls eine Aeußerung jenes Bewußtseins, als Messias notwendig den Anspruch auf Vollziehung des messianischen Gerichts erheben zu müssen und zu können, wenn auch in ganz anderem Sinne, als dem äußerlich jüdischen. Wie Jesus ein höheres, überirdisches Leben nicht etwa nur für die Zeit nach seinem Tode als Ablösung dieses irdischen niedrigen Lebens in Aussicht nahm, sondern sich des Besizes jenes höheren Lebens auch schon in der Gegenwart seines irdischen Daseins voll bewußt war und die zukünftige Auferstehung nur als Folge dieses gegenwärtigen Besizes beurtheilte, ebenso durfte er auch das Gericht und die prinzipielle Scheidung unter den Menschen, deren Herbeiführung ihm als dem wahren Messias zukam, nicht als bloß zukünftig schauen, sondern er mußte sich bewußt sein, schon in der Gegenwart als Vollzieher der *κρίσις* aufzutreten, und eben dieses Bewußtsein ist es, welches sich in jenen scheinbar so auffallenden Stellen wieder spiegelt.

In der Darstellung der paulinischen Gedankenreihen wäre vor Allem dem Abschnitte über „Christus den Gekreuzigten“ (S. 230 ff.), welcher die ganze Lehre von der Versöhnung durch Christus enthält, eine viel eingehendere Behandlung zu wünschen gewesen. Der Hauptmangel ist hier, daß Zimmer es durchaus vermieden hat, sich mit den Untersuchungen H. Nitsch's, im 2. Bande seiner Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, auseinander zu setzen. Sonst hat Zimmer dieses Werk verschiedentlich citirt; um so auffallender ist es, daß eine Berücksichtigung gerade hier, wo sie am Wichtigsten gewesen wäre, ganz unterbleibt. Nach Zimmer's Meinung hat Christi Tod stellvertretende und löbende Bedeutung; aber diese Meinung ist nicht sowohl aus den lehrreichen paulinischen Stellen exegetisch entwickelt, als vielmehr schon im Voraus mitgebracht und dann als selbstverständliche Grundlage für die Erklärung der einzelnen Stellen geltend gemacht. Nur ein Beispiel dieser Erklärungswiese sei angeführt. Gleich die zweite Stelle, an welcher die Bedeutung des Todes Christi erläutert wird, ist Gal. 3, 13: *Χριστὸς ὑπὸς ἡμῶν ἐκτίσθη ἵνα ἡμᾶς ἐκ τοῦ νόμου ἐλευθέρηται ὑμεῖς ὑπὸ τοῦ νόμου*. Hierbei sagt Zimmer (S. 261): „Das *ὑπὸς ἡμῶν* heißt nicht gerade „an unserer Statt“, sondern „zu unserm Heil“, aber sofern die Idee der Stellvertretung hier und anderwärts unverkennbar zum Grunde liegt, so spielt doch das „anstatt“ in das „für“ hinein“. Bei der unmittelbar darauffolgenden Erklärung von 2. Cor. 5, 21 in dieses „hinein spielen“ schon unverkennbar in ein Nebeneinanderstehen verändert, indem *ἡμῶν* hier

übersetzt wird „zu unserm Heil und an unserer Statt“. Auf diese Art kann es natürlich nicht schwer sein, die Vorstellung des stellvertretenden Leidens Christi „unverkennbar“ ausgedrückt zu finden.

Sehr frappirend ist es ferner, daß eine besondere Darstellung der paulinischen Anthropologie ganz fehlt. Eine Anmerkung auf S. 306, welche zur Vergleichung von weiter unten zu erörternden anthropologischen Voraussetzungen des Paulus auffordert, aber dem Druckfehlerverzeichnis zufolge gestrichen werden muß, mag als unfreiwilliges Zeugniß dafür gelten, daß der Verfasser selbst sich dieses Mangels bewußt gewesen ist. In der That ist ja zumal der schwierige Begriff der *σάρξ* in den paulinischen Briefen von so hervorragender Bedeutsamkeit, daß ohne eine genaue Feststellung und Begründung seines Sinnes und seines Verhältnisses zu den Begriffen *σώμα*, *ψυχή* und *πνεῦμα* die Interpretation gerade der wichtigsten christologischen und ethischen Erörterungen des Paulus auf unsicherem Boden steht.

Unwillkürlich fragt man sich, worin dieser eigenthümliche Mangel seinen Grund haben mag. Immer schließt sich, wie aus beiläufigen Definitionen (z. B. S. 306: „*σάρξ* d. h. unser materieller Mensch“; S. 368: „der Sitz der Sünde ist in der *σάρξ*“) hervorgeht, wesentlich an Holsten's Bestimmung des *σάρξ*-Begriffes an. Da drängt sich doch die Vermuthung auf, daß vielleicht eben hierin der Grund dafür liege, weshalb Immer eine nähere Besprechung des *σάρξ*-Begriffes unterlassen habe. Denn er mußte sich sagen, daß eine Anknüpfung der paulinischen Anthropologie an die hellenistisch-dualistische Metaphysik ihn in sehr entschiedenen Widerspruch bringen würde mit dem bewährten Grundsatz seiner biblisch-theologischen Darstellung, „daß die heiligen Schriftsteller nicht Metaphysik, sondern Religion lehren wollen.“ Aber das richtige Gefühl dafür, daß jene hellenistisch-metaphysischen Anschauungen, welche Holsten dem Paulus zumuthet, den übrigen neutestamentlichen, und speziell den paulinischen Anschauungen sehr fremdartig gegenüberstehen würden, hätte den Verfasser nun nicht veranlassen sollen, deshalb der Erörterung des *σάρξ*-Begriffes ganz aus dem Wege zu gehen, sondern hätte ihn vielmehr zu erneuter Untersuchung führen sollen, die ihm zweifelsohne gezeigt haben würde, daß der paulinische *σάρξ*-Begriff in der That gar nichts zu thun hat mit hellenistischer Metaphysik, sondern aus der alttestamentlichen Verwendung des Fleischbegriffes und aus rein religiös orientirten Anschauungen hervorgegangen ist. Die voraussetzungslose exegetische Prüfung führt nirgends zu der Nothwendigkeit, hellenistische Gedankenreihen zur Erklärung paulinischer Aussprüche zu verwenden, — und nur die rein-exegetische Untersuchung hat in dieser Frage den Ausschlag zu geben. (Eine biblisch-theologische Frage ist doch nicht an sich identisch mit einer religionsphilosophischen; nur die strenge Exegese, welche die Bedeutung eines bestimmten paulinischen Begriffes nicht schon im Voraus weiß, sondern sie erst lernen will durch Vergleichung und Analyse der einzelnen Stellen, und zwar nur solcher Stellen, in welchen der Begriff selbst wirklich vorkommt, nicht auch beliebig herangezogener anderer, — nur diese strenge Exegese kann darüber entscheiden, ob der Begriff mit hellenistisch-philosophischen Vorstellungskreisen in Verbindung steht, oder nicht. Und wenn sie nun im letzteren Sinne entscheidet, dann darf kein noch so laut erhobener Vorwurf der Unvollständigkeit und Methodelosigkeit, welche sich auf die bloße Exegese beschränke, den biblisch-theologischen Forscher daran irre machen, bei dem einfachen exegetischen

Resultate zu verbleiben und zu behaupten, daß die biblisch-theologische Frage sich eben als nicht religionsphilosophische herausgestellt habe, deshalb auch einer religionsphilosophischen Behandlung nicht bedürftig sei, sondern durch eine solche nur verwirrt werden würde (Vgl. Literarisches Centralblatt 1878, Nr. 19 [11. Mai], S. 633 ff.).

Nicht ganz gerecht scheint mir Immer den Jakobusbrief beurtheilt zu haben. Er findet in demselben einen „Mangel an positiv-christlichen Ideen“ und beruft sich für dieses Urtheil auf folgende zwei Punkte: „1) daß Christus selbst ein geringes oder gar kein wesentliches Element des Gedankenkreises unseres Verfassers bildet; denn nicht nur wird der Name Jesu nur zweimal genannt, sondern es ist auch seiner Erlösungsthat gar keine Erwähnung gethan; 2) fehlen die specifisch christlichen Motive, welche nicht nur bei Paulus, sondern auch im ersten Petrus- und ersten Johannesbrief so schwer in's Gewicht fallen“ (S. 429). In ersterer Beziehung ist nun aber doch zu bemerken, daß der Jakobusbrief, so wenig er allerdings in direkten Worten auf die Erlösung durch Christus zurückweist, so sehr doch indirekt das christliche Erlösungsbewußtsein voraussetzt und bewährt. In der Beurtheilung der Anfechtungen, welche Gegenstand der Freude sein sollen, sofern sie Mittel werden zur Erzeugung der Geduld, zur Leistung eines vollkommenen Berufswerkes und zum einsätzigen, unerschütterlich vertrauensvollen Gebetsverkehre mit Gott, und ebenso in dem Urtheile, daß sich der äußerlich Niedrige und Arme gleichwohl seiner Höhe und seines Reichthums im Glauben rühmen solle (1, 2—9; 2, 5), äußert Jakobus eine religiöse Weltanschauung, welche sich durchaus über die alttestamentliche Frömmigkeit erhebt, welche auf gleicher Höhe steht mit den großartigsten, unmittelbar auf dem christlichen Erlösungsbewußtsein beruhenden Aussagen des Paulus (z. B. Röm. 5, 1—5; 8, 31 ff.), und welche in direktem Anschlusse steht an die Forderungen Jesu Marc. 8, 34 ff.; 10, 42 ff. Und was ferner die Motive des Handelns betrifft, so wird, wie mir scheint, von Immer namentlich der Begriff der *agape* unterschätzt. Er hebt hervor, daß dieselbe ganz praktisch aufgefaßt sei (S. 428, 434), aber er hätte vor Allem betonen müssen, daß die *agape* *ἡρώδης καὶ ζωῆς*, ein religiöser Begriff ist. Sie ist die göttliche Kraft, welche in den Menschen die Vollkommenheit des praktischen Verhaltens bewirkt, sie ist als solche fast nur eine andere Bezeichnung für den paulinischen Begriff des *αρεῖον* und namentlich in ihrer Correspondenz mit den Begriffe des *λόγος τῆς ἀκρίβειας* zeigt sie, trotz ihrer alttestamentlichen Färbung, sich als ganz ebenbürtig den Prinzipien des christlichen Handelns bei den übrigen neutestamentlichen Schriftstellern (vgl. Jac. 3, 13 mit Gal. 6, 1; Jac. 3, 15—18 mit Gal. 5, 13—26).

Endlich sei noch ein Punkt aus der Darstellung der johanneischen Lehre erwähnt. Immer bespricht S. 508 ff. die johanneische Selbstbezeichnung Jesu als „Sohn Gottes“, und meint, daß dieselbe „immer im religiös-metaphysischen Sinne, nicht nur im metaphysischen, sondern im religiös-metaphysischen Sinne, — aber nicht nur im religiösen, sondern im religiös-metaphysischen Sinne“ gemeint sei. Zu dieser vorausgeschickten Erklärung steht nun in eigenenthümlichem Widerspruch die folgende Interpretation der „wesentlichsten Aussprüche“. Denn bei jedem einzelnen dieser Aussprüche kommt Immer zu dem Resultate, daß es sich um eine Gemeinschaft des Willens und Wirkens zwischen dem Vater und dem Sohne handle; er hebt dann hervor, daß der Gedanke einer metaphysischen

(Einheit) centralisirt, ist, weicht aber auch den Gedanken einer bloßen Willenseinheit ab und findet die Lösung im Gedanken der religiösen Einheit. Aber welcher Art ist diese religiöse Einheit? ist sie eine religiös-metaphysische? Die einzige Antwort, welche man auf Grund der eigenen Interpretationen Zimmer's geben dürfte, würde lauten: nein, sondern sie ist eine religiös-ethische.

Wir schließen unsere Bemerkungen mit dem Wunsche, daß das Werk Zimmer's Vielen die Anregung zum eingehenderen biblisch-theologischen Studium und die Anleitung zum unbefangenen historischen Verständniß der neutestamentlichen Schriften geben möge!

Göttingen.

H. H. Wendt.

- 1) Gregorii Bar Eblhaya in Evangelium Johannis Commentarius. E Thesauro Mysteriorum desumptum edidit R. Schwartz. 28 SS.
- 2) Gregorii Abulfaragii Bar Eblhaya in Actas Apostolorum et Epistulas Catholicar Adnotationes Syriace e recognitione Martini Klamroth. Dissertatio inauguralis 30 pp., beide Göttingae, in aedibus Dieterichianis, 1878. 80.

Daß die Schriften des im 13. Jahrhundert, im silbernen Zeitalter der syrischen Literatur, lebenden Gelehrten Barhebräus für uns noch heute verhältnißmäßig große Bedeutung haben, erklärt sich hauptsächlich aus dem Umstand, daß uns dieselben die exegetische, textkritische und grammaticale Tradition einer älteren Zeit, deren Originalwerke uns meistens verloren sind, übermitteln. Ganz besonders gilt dies von den Scholien, welche Barhebräus unter dem Titel *Thesaurus Mysteriorum* zum Alten und Neuen Testament zusammengetragen hat, und daher sind schon von den verschiedensten Zeiten einzelne Theile dieses Werks veröffentlicht worden; von Parfow die Scholien zur Genesis (leider nur bis 2, 12; von Aube, Knecht, Rhode, Schröter, Lüllberg zu einzelnen Psalmen; von Bernstein zum Hieb, zu Jesaias wieder von Lüllberg, zu Jeremias von Koraen. Zum Neuen Testament ist, soweit ich weiß, nur das Proömium zum Evangel. Matth. von Schröter (J. d. M. G. 1875) gedruckt worden: um so willkommener sind diese 2 Göttinger Doktorarbeiten, welche uns die Scholien zum Johannesevangelium, zur Apostelgeschichte und den 3 im syrischen Canon stehenden katholischen Briefen (Jac., I Pe., I Joh.) zugänglich machen. Vagarde hat sich durch die Veranlassung und Leitung ihrer Herausgabe unsern aufrichtigsten Dank verdient, um die zweitgenannte Arbeit sich noch das specielle Verdienst erwerben, daß er die ganze Drucklegung und Correctur besorgte, da Klamroth immer succipiendo et milita subeunda daran verhindert war; auch einige dankenswerthe Verweisungen und Emendationen hat er im kritischen Apparat in eckigen Klammern noch beigelegt. Wir wundern uns nicht, daß ihn der eine seinen *praeceptor carissimus*, der andere *pr. dilectissimus* nennt und freuen uns aus ihren Göttingerarbeiten die Hoffnung schöpfen zu können, daß sie ihrem Meister immer mehr Obre machen werden. Der Freund der syrischen Literatur und Sprache wird den Hauptwerth dieser Anmerkungen darin sehen, daß sie uns

viel schätzbares Material zur die Feststellung eines correcten Textübersezes und für die Erkennung der Heteropieen zwischen den syrischen und arabischen Texten an die Hand geben, theilweise interpretirt ist in denselben manches auf die Kritik und Correctur des Textes Anzügliches. Grösser steht im Jahr in dieser Richtung anzuführen: z. B. die Bemerkungen, die Barhebraeus über die Echtheit von Joh. 1, 1. 7, 54 u. 20, 25 theils selbst sagt, theils aus aller Erfahrung kennt, weiter die Bemerkungen im Proömium zu den katalanischen Briefen über die erst in späterer Zeit in's Griechische übertrugene Stücke II Pet., II, III Joh., Jud.; die Eintheilung in Abschnitte, deren Barhebraeus im Evangelium Joh. 20, in der Apostelgeschichte und den Pastoralbriefen 32 (25 und 7) zählt; die dem Evangel. Joh. vorausgeschickte Bemerkung, daß in demselben 8 Bücher, 5 Gleichnisse (Allegorien) und 15 „Zeugnisse“, d. h. Citate aus dem Alten Testament. Manche der von Barhebraeus vorgetragenen Einzelerklärungen liefern nette Belege für die Geschichte der exegetischen Tradition und ihre Wanderung; da er aber nur selten die Quellen anzeigt, aus denen er geschöpft hat, lassen sich leider die Stadien derselben nicht immer nachweisen; doch wissen wir, daß von den arabischen Kirchenschriftstellern Eusebius, von den syrischen Jakob von Edessa seine hauptsächlichsten Gewährsmänner sind; durch den ersteren ist z. B. des Justins Verwechselung des Semo Samens Deus der Sabiner mit dem heiligen Worte Simon (Act. 3, 9) bis zu ihm gedrungen; zu Act. 17, 2 treffen wir eine der wenigen Spuren von Bekanntschaft mit der erst neuerlich wieder aus's Tageslicht gezogenen Legende von ἡ ἡρώδης (Protonissa) der Frau des Gaudius, welche denselben bewog die christusmörderischen Juden aus Italien zu vertreiben, nachdem ihre Tochter in Jerusalem durch das Kreuz des Erlösers zum Leben erweckt worden war. Ein neuer Beitrag zu den bei den Kirchenvätern so häufigen Verstellungen der Ortsbezeichnungen von den Namen ihrer angeblichen Stifter wird von Barhebraeus zu Act. 6, 9 geliefert, wernach die libertiner solche Juden sind, welche in der Schule des Philosophen Libertinus griechische Bildung sich aneigneten. Ein anderer „Philosoph“ tritt 19, 24 auf zur Ableitung des Ausdrucks *ἡ ἡρώδης*; ein solcher soll nämlich ein mit Eisen überzogener Helm (d. d. derselbe so von allen Seiten mit Eisen umgeben haben, daß es im Centrum stehen frei in der Luft schwebte. Bei demnachst erwähnten Stellen fehlt es nicht an den künftlichsten Auslegungen; bald muß die Blindheit der Juden, bald die Schwachheit und Trostbedürftigkeit der Jünger hervorgehoben, um solche Stellen zu erklären, welche mit der orthodoxen Dogmatik des Barhebraeus, insbesondere mit seiner Christologie in Conflict waren. Die Differenz zwischen Jakobus und Paulus über Glauben und Werke löst Barhebraeus mit dem heil. Severus einfach durch die Annahme, Paulus rede von Glauben und Werken vor der Taufe, Jakobus von solchen nach derselben. Noch sei bemerkt, daß aus diesen Stellen zum N. T. deutlich hervor geht wie die Bezeichnung *ἡ ἡρώδης* für die kirchlich recipirte syrische Uebersetzung bei Barhebraeus noch keineswegs bloßer Name ohne Appellativbedeutung ist, ebenso wenig aber wie man gewöhnlich glaubt, von ihm nur im Gegensatz zur syrisch-herapyranischen Uebersetzung aufgebracht und gebraucht wurde, sondern ebenso auch im Gegensatz zur harklenisch-neutestamentlichen, ja an einer Stelle zu Act. 2, 9 einfach in der Bedeutung „der gewöhnliche Text“ im Unterschied von der nestorianischen Recension desselben Textes steht. — Der Umstand, daß die beiden hier angezeigten Arbeiten nicht durch eine beigefügte

Uebersetzung allgemein zugänglich sind, möge die Ausführlichkeit vorstehender Bemerkungen entschuldigen.

Tübingen.

Dr. G. Nestle.

Garratt, Samuel, M. A., (Rural Dean, and Vicar of St. Margaret's, Ipswich.). a Commentary on the Revelation of St. John, considered as the Divine Book of History, in which God has delineated what is now past, present, and to come; and decided beforehand the great questions of each succeeding age, and especially of our own. Second and greatly enlarged edition. London, William Hunt and Comp. 1878. 8°. LXXII. 519 SS. mit einer Tabelle.

Wäre mir nicht ein Exemplar des hier mit seinem ausführlichen Titel bezeichneten Buches zu dem Zwecke zugestellt worden, daß ich dasselbe in diesen Jahrbüchern bespreche, würde ich es sicherlich weder hier noch anders wo zur Anzeige gebracht haben. Auch so noch möchte ich am liebsten auf die kurze Charakteristik verweisen, die Harnack in Nr. 11 der Theologischen Literaturzeitung von diesem „Commentar“ gegeben hat, und gestehe, daß ich sorgfältig nur die Vorrede (Preface), S. V bis XX und die Einleitung (Introduction), S. XXXIII bis LXXII, nebst den ersten Kapiteln, die größere Hälfte des Buches aber gar nicht gelesen habe; den Standpunkt und die Eigentümlichkeit dieses Commentars glaube ich darum doch hinreichend präcisiren zu können; ist der erstere ja durch den Titel schon deutlich gekennzeichnet. Die im Jahr 1866 erschienene erste Ausgabe dieses Commentars führt Spurgeon in seinem Catalogue of Biblical Commentaries unter Nr. 1427 in den mittleren Typen auf, welche er für good, but more ordinary works gewählt hat, und sagt vom Verfasser: This author mainly follows Elliott, but differs as he proceeds. He is an esteemed author. Diese Abweichung von den in England hochberühmten Horae apocalypticae des 1875 verstorbenen Elliott rührt einmal daher, daß für Garratt, als in der Generation nach Elliott lebend, die Auffassung der französischen Revolution und ihrer Folgen, und damit die Deutung der 7 Zorneschalen sich geändert hat, noch mehr daher, daß er erst die natürliche, symmetrische, einzig richtige Anordnung der Apokalypse aufgefunden zu haben sich bewußt ist. Während nämlich nach den meisten Auslegern das siebte Siegel die sieben Trompeten, die siebte Trompete die sieben Schalen einschließt, findet er im zweiten Theil des Buchs, von c. 12 an, den 7 Siegeln entsprechend, eine Reihe von 7 Zeichen, deren letztes (wie das letzte Siegel in die 7 Trompeten) in die 7 Schalen sich ausbreitet, und erhält so two series of prophecies, totally distinct and uninterrupted, reaching down from the age of the apostles: c. 6 11 und 12—16, der doppelten Weise entsprechend, in welcher überhaupt die Geschichte behandelt werden kann by relating a series of events or treating of a series of subjects (S. 24 f.). Wie sich von dieser Grundanschauung aus die Deutung der einzelnen Bilder gestaltet, will ich nicht des genaueren ausführen; ich hebe nur hervor, daß Garratt die 1260 Tage, 11, 3 im Jahr 607 mit dem Edikt des Phokas beginnen, demgemäß 1867 schließen läßt, mit der pan-anglikanischen Synode des geistlichen Straßens und Gottes Bericht weißagten; von dem tiefen sittlichen Ernst,

nannten Jahres: which was the greatest event since the Reformation, meinte der Bischof von Richfield noch im Juli 1870, und meint G. mit ihm noch heute. G. erwartet nun noch ein achtes Oekumenisches Concil des Ostens und Westens in Jerusalem unter dem in demokratischer oder cäsarischer Form erneuten römischen Reich, bei welchem die protestantischen Kirchen nach Aufgeben ihres Protestes als leblose Organisationen vertreten, darum $3\frac{1}{2}$ Jahre lang der Spott der Welt sind, worauf sie jedoch, insbesondere in England, wieder belebt werden. Daß bei solcher Auffassung auch die Kanonen und das Schießpulver, ebenso die Eisenbahnen und Eisenbahnwagen in der Offenbarung gefunden werden, nimmt uns nicht mehr Wunder; wir wundern uns nur, daß der Verfasser nicht noch mehr darin findet und bemerken zum Schlusse, daß das Werk in englischer Weise luxuriös ausgestattet und correct gedruckt in der dieser zweiten Auflage vorgesezten Einleitung sich hauptsächlich mit Dästerdieß auseinandersetzt und durch die vielen Verweisungen auf zeitgenössische Publikationen (insbesondere von Newman, Pusey, Manning, Zuschriften an die Times, Pall Mall Gazette &c.), als Zeugniß für gewisse englisch-kirchliche Anschauungen der Gegenwart Werth und Interesse hat.

Tübingen.

Dr. G. Nestle.

Historische Theologie.

Die Offenbarungen der Adelheid Langmann, Klosterfrau zu Engelthal. Herausgegeben von Philipp Strauch. (Quellen und Forschungen zur germanischen Sprach- und Kulturgeschichte XXVI) Straßburg und London, Trübner 1878.

Dr. Philipp Strauch, Privatdozent in Tübingen, hat sich mit vorliegender Gabe in die Reihe derjenigen Germanisten gestellt, die durch ihre Forschungen auch die Theologie zu lebhaftem Dank verpflichten. Die Visionen der Engelthaler Nonne Adelheid Langmann waren bisher nicht publizirt, wie die ihrer Klosterschwester Christine Ebner (Vochner, Leben und Geschichte der Christine Ebner, Nürnberg 1872. — Das Büchlein von der Gnaden Ueberlast, herausgg. von G. Schröder in den Publik. d. Lit. Vereins 1871). Von den zwei Handschriften der Langmann'schen Offenbarungen hat Strauch die ältere, in Berlin befindliche, seinem Text zu Grunde gelegt, die Varianten der jüngern Münchener Handschrift mittheilend und hie und da den Text durch sie emendirend. Außer dem Text giebt er eine kurze biographische Einleitung, eine genaue Analyse der sprachlichen Eigentümlichkeiten, die uns hier weniger interessirt, und eine kurze aber gebaltvolle Reihe von sachlichen Anmerkungen, die zum Theil auf Mittheilungen des Grazer Dominicaners und Forschers in der Geschichte der Mystik, P. Denifle, beruhen.

Es ist ein interessantes aber keineswegs erfreuliches Bild aus dem Niedergang der Mystik, das diese Visionen gewähren. Das Kloster Engelthal scheint ein Hauptsiß jener ekstatisch visionären Nonnenfrömmigkeit gewesen zu sein, wie sie im 14. Jahrhundert so üppig blühte und von der keuschen Reinheit und Tiefe, die in den vorangehenden Jahrhunderten gerade auch den Frauen mystischer Richtung eignete, weit entfernt war. Von dem Prophetenten, mit dem Hildegard von Bingen und Elisabeth von Schönau die Sünden der Zeit und der

der Demuth und Glaubenseinfalt einer Weibsbild von Magdeburg ist bei Adelheid Van,mann keine Spur zu finden. Meister Eckhard's Einfluß macht sich in Idee und Sprache nirgends bemerkbar. Der einzige Anflug von Speculation zeigt sich in dem Brief des Priors von Kaisheim an Adelheid S. 94. Was ihre Visionen von Anfang bis zu Ende ausfüllt, ist das Verhältniß brennender Liebe zum Erleider, das aber selten in der einfach schönen Innigkeit eines Senes, meist in extravaganter und oft geradezu sinnlicher Ausprägung sich darstellt.

Schon ihr Eintritt in's Kloster erfolgt in bezeichnender Weise. Als junge Wittwe geht sie am Christfest zur Communion; da „wie sie unsern Herrn im Munde hatte, legte er sich ihr an den Gaumen so kräftig, daß sie ihn nicht erchren konnte“. Sie trinkt, es hilft nichts. Sie fragt, was sie Böses gethan. Er sagt „in ihrem Munde“, sie solle ihm geloben in's Kloster G. zu gehen, so könne sie ihn empfangen. — Die Communion ist denn auch künftig meistens, nicht ausschließlich, die Gelegenheit, da der Herr zu ihr kommt und sie mißt mit Worten wie „mein süßes und mein honigsüßes Lieb, meine Zarte, meine Kleine. Mein Kind, du sollst trinken aus meinen Händen und Füßen und aus meiner Seite aus dem Minnebrunnen, der da floß von Wasser und Blut, da ich am Kreuz verschieden war“. S. 47. — „Dein Mund rammelt nach Nojen und dein Leib nach Vloten. Du hast mich gefangen wie eine Jungfrau die einen Jungling gefangen hat in einer Kemenate, dabei sie wohl weiß, würden sein ihre Freunde inne, sie tödteten sie und ihn“ S. 26. Nur in Angelus Silesius verliebter Psyche und in Ringendorfs Viedern aus der Sichtungszeit mag sich Analoges finden. Den willkürlichen und sittlich unvermittelten Charakter dieser Liebe zeigt auch S. 25. „Es sind wohl Menschen auf Erden, die mir mehr gedient haben, die mehr Leben empfangen wenn sie stirben; mein göttlich Herze ist mehr zu dir geneigt, denn zu irgend einem Menschen“. Diese Liebeserklärungen und Ehegeselbniße wiederholen sich nun in ermüdenden Variationen. Als Angebinde schenkt der Herr seiner Geliebten bald 5000, bald 15000, bald 25,000, 30,000, 60,000 Seelen aus dem Regener, die erlöst, ebensoviele Sünder, die befehrt, und Kramme, die „bestätiget“ werden. Am liebsten wählt er 30,000, weil er um 30 Silberlinge verkauft werden ist. Uebrigens wird durch die Jesusliebe die Vergötterung der Maria nicht beeinträchtigt. Traurig und komisch zugleich berührt uns folgende Stelle: „Ach Kraue thu mir nicht wie die übeln Schwiegermütter ihren Schwiegerstöcktern thun. Unfre Frau sprach: Ich will dir nicht thun wie die übeln Schwiegermütter ihren Schwiegerstöcktern, sondern wie eine treue Mutter ihrem Kind. Wenn mein Sohn mit dir zürnt, will ich es versöhnen“. S. 12. Manchmal wird sie in der Verzückung in den Himmel erheben, schaut die Dreieinigkeit und alle Heiligen, muß allen ihre Ehrfurcht bezeugen — Petrus, einmal veräumt, nimmt es sehr übel —, alle spenden ihr aber auch als Wabe wenigstens ihre Zürritte, der König David — ein lieblicher Zug — will ihr in der Todesstunde Harfe spielen.

Neben den Verzückungen laurt die finsternste Arzenei her. Nicht nur als Nonne braucht sie die verschiedenen Feinigungsmittel, crescendo bis zur Zgelsbaut, um sich blutig zu schlagen; schon in ihrer verflösterlichen Jugend trug sie Strid und Kette um den Leib und fuhrte ein Brett bei sich, das sie wenn sie irgendwo weich gebettet wurde auf das Bettlinnen legte und Morgens wieder versteckte.

Trägt man nach der ethischen Bewährung dieser Frömmigkeit, so findet man eine klaffende Lücke. Das einzige Gute, was Adelheid thut, ist daß sie ethischen sündigen oder angefochtenen Männern und Frauen mit ihrem Gebet hilft, ihnen den Eintritt in ein Kloster oder gewisse Andachtsübungen und Gebete vorschreibt, wie das folgende das ich mich nicht entsinne irgendwo sonst gelesen zu haben, S. 43:

„In Leiden bin ich bewunden,
Ein Kreuz han ich in mir funden
In meines Leidens Noth,
Da hilf mir Herr Jesu Christ
Aus durch dein bitterlichen Tod“.

Beionders sind es mehrere von der Selbstmordmanie Geplagte, die Adelheid heilt. Daneben werden unbefangene Dinge berichtet, die unserem sittlichen Gefühl anstößig sind. Die weibliche Neugier der frommen Nonne erscheint als geradezu vom Himmel legitimirt in folgendem Falle: Adelheid wünscht durchaus von ihrer Freundin Christina von Kornburg zu erfahren, was der Herr ihr Gutes gethan habe. Christine erfüllt den Wunsch nicht. Da nach ethischen Tagen kommt ein wunder schöner Engel in Adelheid's Zelle und erzählt ihr alle geistlichen Gnaden der Christina. S. 47, 48.

So schwach die wirklich ethischen Elemente in Adelheid's Leben und Wirksamkeit vertreten sind, so stark wird die Verdienstsüchtheit der guten Werke betont. Jesus setzt der Geliebten eine Krone auf mit 5000 „Kasten“ d. h. wohl Abtheilungen, Einrahmungen. In den Kästen sind viele Edelsteine. Das sind die guten Werke der Adelheid. S. 7. Ein andermal sagt ihr Jesus, da sie gern sterben möchte, „willst du sterben, so will ich dich gewähren lassen, du fährst ins Himmelreich. Aber des großen Lohnes, den du noch verdienen kannst, mußt du entbehren. Sie sprach: Herre, so laß mich länger leben und laß mich mehr Lohn verdienen“. S. 17.

Dies nur wenige Auschnitte aus dem Buch, das den treuesten Spiegel einer krankhaften und sündlich kraffen Frömmigkeit uns vor Augen stellt. Es ist ein dürrer Zweig am grünen Baum der Mystik, des Christenthums überhaupt, von dem wir da welke Blätter uns entgegenfallen sehen. Doch fehlen die Blüthen gesünderer Anschauung nicht ganz. Gegenüber der Werkgerechtigkeit klingt hier und da ein tieferes Sünden- und Gnadengefühl durch, so S. 80: Adelheid wundert sich einmal, nach einer mystischen Gnadenbezeugung Jesu, daß er ihr so viel Gutes thue das sie nicht um ihn verdient habe. „Da ward ihr von Gott also geantwortet: Was wunderst du dich? Augustinus war in großen Sünden, den erweckte ich und machte aus ihm einen bewährten Lehrer der Heiligen Schrift und einen großen Heiligen. Maria von Aegypten war eine offene Sünderin, da hab ich aus ihr gemacht eine große Heilige!“ Unter vielen geschmacklosen und unklaren Bildern finden wir das schöne und zarte „In dem Blumlein das sich hat aufgethan gegen die Sonne, welein die Sonne scheint, mag leicht ein Würmlein sein, das sich auch auf das Blümlein setzt, so daß die Sonne an die Stelle nicht scheinen kann: so irren (hindern) kleine Gebrechen meine Freunde, daß sie meiner Gnade manchmal müssen entbehren“. S. 42. Adelheid erscheint bei allem Kaltsinn und Thörichten als eine aufrichtige Seele. Wie viele überzelebten mag es gegeben haben, die mit schwärmerischer Energie den einmal erwählten

Weg des „schauenden Lebens“, der ekstatischen Gotteinklangung gingen, einen Irrweg freilich, der von dem schmalen Weg Matth. 7 weit abliegt. Sie sind nicht zu verdammern, aber auch nicht zu glorifiziren, sondern aus ihrer Zeit zu verstehen — und zu bemitleiden.

Dr. Strauch gedenkt seiner Adelheid Langmann bald ein Pendant folgen zu lassen in den Visionen der jüngeren Margaretha Ebner. Fast noch begieriger sind wir aber auf eine weitere Arbeit, die er an die von Adelheid geheilten Selbstmordskandidaten anknüpfend in einer Anmerkung in Aussicht stellt: eine historische Untersuchung über „den Selbstmord bei den Germanen“. Wenn der Germanist so die Kirchen-, Kultur- und Moralgeschichte bereichert, so dürfen wir die Arbeitheilung der heutigen Wissenschaft nicht beklagen: anstatt zu zersplittern trägt sie zu dem Bau der Gesamt-Erkenntniß die solidesten Steine herzu.

Tübingen.

Repetent Dr. Braun.

Die Ethik Calvin's in ihren Grundzügen entworfen. Ein Beitrag zur Geschichte der christlichen Ethik von Lic. theol. P. Vobstein, Privatdocent an der Universität Straßburg 1877. 151 S. gr. 8.

Dem Titel zufolge ist die oben bezeichnete Schrift erwachsen aus dem Interesse an der Geschichte der Ethik. Stünde es um die Geschichte dieser Disciplin nicht so traurig, daß man sich nur freuen darf, wenn ein berufener Mann ihr seine Aufmerksamkeit und seinen Fleiß zuwendet, so möchte man fast bedauern, daß das Schriftchen nicht vielmehr aus dem Interesse an Calvin's gesammter Theologie hervorgegangen ist. Wir dürfen uns dann der Hoffnung hingeben, daß Vobstein uns auf die Dauer vielleicht mit einer Gesamtdarstellung der Theologie des Genfer Reformators beschenken würde und diese Aussicht würde nach dem vorliegenden Specimen zu urtheilen, nur eine willkommene sein. So schön wie die Ausstattung des Schriftchens ist, so selb ist der Inhalt -- bis auf einen Punkt. In der knappsten Form bietet Vobstein die Bearbeitung eines ungewöhnlich großen Materials. Die institutio in ihren verschiedenen Ausgaben gewährt natürlich die eigentliche Grundlage für die Darlegung; aber die Commentare, die Predigten und sonstigen Tractate, ja selbst die Briefe Calvin's sind auf's treueste durchforcht und gewissenhaft benützt. In der Beurtheilung der Calvin'schen Ideen schließt sich Vobstein an Nitschl an. Großentheils ist auch seine Darstellung inhaltlich nur eine Bestätigung von Ausführungen oder Andeutungen, die Nitschl bereits gemacht hat. In anderer Hinsicht freilich bietet er auch interessante neue Beobachtungen. Doch gilt das leider nicht von dem Punkte, wo er damals noch die wichtigste Ergänzung der Nitschl'schen Nachweise hätte geben können, hier erlahmt sein Interesse zu früh.

Eine Schwierigkeit, die sich gleich zum Eingange bot, ein zweckmäßiges Schema für die Darstellung des ethischen Stoffes bei Calvin zu gewinnen, ist auf's Glückliche überwunden worden. Es kam darauf an, in überzeugender Weise aus dem Gesichtskreise Calvin's selbst heraus ein individuelles Schema aufzustellen.

Und eben dies ist Vobstein vortrefflich gelungen. Er macht darauf aufmerksam, daß nach Ausweis der speziell ethischen Capitel der institutio (III 6—10)

der Gegenstand der Ethik für Calvin nicht der sittliche Mensch im Allgemeinen sei, sondern der gläubige und wiedergeborene Christ, daß die Ethik im Sinne Calvin's zu definiren sei als die Wissenschaft vom neuen Leben des Christen. Es wird also, meint er mit Recht, darauf ankommen, den Gehalt dieses neuen Lebens nach seinem Principe und seinem Ziele, nach seinen Merkmalen, Normen und Grundsätzen zu beleuchten. Auf diese Weise hat Vobstein folgendes Schema gewonnen: 1) die objektive Grundlage des neuen Lebens oder die Erwählung; 2) das subjektive Princip des neuen Lebens oder der Glaube 3) die Bedingung und Voraussetzung des neuen Lebens oder die christliche Freiheit 4) die Norm des neuen Lebens oder der Decalog 5) die Entstehung und Entwicklung des neuen Lebens oder die poenitentia 6) die Bewährung des neuen Lebens oder die Selbstverläugnung 7) die Bethätigung des neuen Lebens in der Gemeinschaft oder Familie und Geselligkeit, Staat und Kirche 8) das Ziel des neuen Lebens oder die christliche Vollkommenheit.

Ich kann die Ausführung dieser Themata meistens mit Zustimmung begleiten. Es wird mit Recht darauf hingewiesen, daß das Ausfallen der positiven Beziehung der christlichen Freiheit, die exklusive Entwicklung der sittlichen Forderungen an der Hand des Decalog, die quantitative Bemessung der christlichen Vollkommenheit u. a. Schranken des Gesichtskreises des Genfer Reformators im Vergleich mit Luther bedeute. Hinwiederum hat Calvin darin z. B. einen Vorzug vor Luther, daß er den dem letzteren ursprünglich auch eigenen, dann aber abhanden gekommenen Gedanken festhält, daß die poenitentia aus dem Glauben herzuleiten, als die Gesamtaufgabe des christlichen Lebens aufzufassen und durch den Begriff der Gemeinde zu normiren sei. In andern Beziehungen haben Calvin und Luther gleicher Weise Mängel in ihrer Theorie. Das gilt namentlich von der inneren Verknüpfung von justificatio und sanctificatio, die in der That beiderseits viel energischer behauptet als einleuchtend nachgewiesen ist — ferner hinsichtlich der leidigen Zusammenfassung des sittlichen Stoffes unter dem Titel der „guten Werke“. Ich möchte hier im Allgemeinen nur die Frage aufwerfen, warum Vobstein Calvin nirgends mit Zwingli vergleicht?

Nicht gelungen erscheint mir wesentlich das 7. Capitel, speziell der 3. und 4. Absatz, wo von dem Staate und der Kirche gehandelt wird. Die hier gebotene Darstellung ist nicht falsch, aber einmal unvollständig und außerdem ohne die nothwendige Pointirung. Es ist mir aufgefallen, daß Vobstein hier so wenig wie sonst Bekanntschaft mit Kampichulte's Werk über Calvin an den Tag legt. Sollte ihm dieses Werk wirklich unbekannt geblieben sein? Die Calvin'schen Anschauungen über Staat und Kirche sind eigenthümlich complicirt. In bestimmter Beziehung ist der Staat der Kirche übergeordnet, in anderer aber auch untergeordnet. Außerlich steht er bis zu einem gewissen Grade über der Kirche, innerlich, was seine Ziele und Normen angeht, ist er von ihr und dem Evangelium, welches sie verkündet, abhängig. Das ist der theocratiche Zug in dem Genfer Gemeinwesen, wie Calvin es organisirt. Denselben notirt auch Vobstein. Aber der Staat steht eben nur bis zu einem gewissen Grade äußerlich über der Kirche. In bestimmten Beziehungen ist die Kirche gerade auch äußerlich unabhängig von dem Staate. Die Disciplin wird von der Kirche selbständig verwaltet und das Consistorium verfügt die sogen. geistlichen Strafen ohne staatliches Superarbitrium. Speciell ist die Excommunication ein der Kirche

zustehendes Recht, welches sie übt, ohne den Staat zu befragen. Das ist nur Calvinisch. Hier liegt derjenige Punkt vor, der Calvin auch von Zwingli unterscheidet. Denn Zwingli vindicirt für die Gegenwart die Ausübung der Disciplin als gesetzlicher Zucht dem Staate! Daß Lobstein dies nicht hervorgehoben hat, bin ich weit entfernt ihm besonders schlimm anzurechnen. Es ist ja erst nach dem Erscheinen seiner Schrift durch Nitschl darauf hingewiesen worden (vergl. Prolegomena zu einer Geschichte des Pietismus, Zeitschr. f. Kirchengesch. II, 1) und auch mir ist die Bedeutsamkeit dieses Punktes erst durch Nitschl's Arbeit völlig klar geworden. — Aber wie ist nun Calvin zu seinen eigenthümlichen Anschauungen gelangt? Auch dies ist eine Frage, auf die Lobstein nicht gekommen ist. Wieder weist Nitschl auf den richtigen Gesichtspunkt hin. Sie hängt zusammen mit Calvin's späterer Auffassung der Bibel. Die Unfreiheit in der Beurtheilung der Autorität der Bibel, die seit 1539 bei Calvin bemerklich wird, ist der Schlüssel für sein System. Nitschl's Andeutung verdient weiter verfolgt zu werden. Calvin ist durch seine mechanische Auffassung des Offenbarungscharakters der Bibel ganz besonders veranlaßt die socialen Einrichtungen des Alten Testaments resp. der apostolischen Gemeinde als dauernd verbindlich anzusehen. Man kann zeigen, daß die eigenthümliche Doppelspältigkeit seiner Anschauung von dem Verhältniß von Kirche und Staat bedingt ist durch die Doppelspältigkeit des Verhältnisses, welches einerseits in Israel, andererseits in der apostolischen Gemeinde geherrscht hat. Wenn man sieht, wie Calvin selbst im Detail besonders die Zustände der apostolischen Gemeinde copirt, so gewinnen auch scheinbar lediglich juristische Bestimmungen ein eigenthümliches theologisches Interesse. Uebrigens vermüthe ich, daß man durch Beachtung der Beziehungen, die Calvin zu den Faber-Moussel'schen Kreisen in Frankreich gehabt hat, auch die geschichtlichen Anlässe für Calvin's Eigenthümlichkeiten in ein hellere Licht rücken kann.

Göttingen, Februar 1878.

Ferd. Rattenbusch.

Der Abgott zu Halle 1521—42. Von Dr. Albrecht Wolters, ord. Prof. der Theologie in Halle. Bonn, A. Marcus. 1877. 8. 36 Ss.

Ein kleiner, aber werthvoller Beitrag zur Geschichte des Reformationszeitalters, der nicht bloß einem hergebrachten Irrthum der bisherigen Darstellungen berichtigt, sondern auch über verschiedene Punkte der Kulturgeschichte des 16. Jahrhunderts und über mehrere der leitenden Persönlichkeiten, wie besonders über den allbekannten und dennoch in manchen Beziehungen immer noch so räthselhaften damaligen Primas der deutschen Kirche, den Kurfürsten Albrecht von Mainz, und sein Verhalten zu der Reformation neues Licht verbreitet. — Den Ausgangspunkt der Untersuchung bildet zunächst die ungedruckte und wahrscheinlich verlorene Schrift Luther's aus seiner Wartburgperiode „Wider den Abgott zu Halle.“ — Auf's heftigste wurde Luther — so ungefähr lautet die bisherige Darstellung, vergl. Köstlin, Luther's Leben I, S. 483 — erregt, als ihm die Kunde zukam, daß der Erzbischof Albrecht in seiner Residenzstadt Halle wiederum den Ablasshandel habe eröffnen lassen. Das wagte der Kirchen- und Reichsfürst, der sich schuld geben mußte, durch seinen Ablasshändler Lenzel das ganze jezt bekannte

Feuer zum Ausbruch gebracht zu haben; — der Geldbedarf scheint bei dem üppigen und leichtfertigen Herrn alle andern Rücksichten überwogen zu haben; so beschloß denn Luther, mit einer rücksichtslos scharfen Schrift öffentlich ihn zu züchtigen und den neuen Ablassgögendienst niederzuschlagen. Er kündigte sie bald nach Anfang October dem Spalatin an und hatte sie zu Ende des Monats fertig. Indessen war schon am 30. September der damals im Dienste Albrechts stehende W. Capito in Wittenberg, sowie am sursächsischen Hof erschienen und hatte dringend gebeten seinen Herrn zu schonen; in Folge dessen theilte Spalatin Luther'n mit, der Kurfürst von Sachsen werde nicht dulden, daß Etwas wider den Erzbischof oder zur Störung des öffentlichen Friedens geschrieben werde. Luther wollte sich dieses Verbot nicht gefallen lassen, übersandte seine bereits fertige Schrift an Spalatin, um sie nur noch dem Melandthion zur Durchsicht vorzulegen und dann zum Druck zu befördern. Spalatin hielt die Schrift trotz Luther's entschiedener Willenserklärung bei sich zurück; Luther wandte sich hierauf den 1. December mit einem Brief an Albrecht selbst, worin er diesem mit der Publikation seiner Schrift droht, falls nicht binnen 14 Tagen eine befriedigende Antwort von ihm in Betreff der 2 Klagepunkte — des zu Halle wieder aufgerichteten Abgotts und Einstellung des Strafverfahrens gegen verheirathete Priester — eingehe. Darauf erfolgte nun den 21. Decbr. zugleich mit einem Schreiben Capito's an Luther die bekannte beschwichtigende Erklärung K. Albrechts des Inhalts: „die Ursach sei längst abgestellt, die Luther zu seinem Schreiben bewogen habe.“

Dies in Kürze die species facti, wie sie in der Hauptsache längst bekannt, in einigen Einzelheiten von dem Verfasser noch genauer festgestellt ist (bemerkt sei, daß der Straßburger Correspondent Luther's Nicolaus Werbel hieß, nicht Grebellius, wie er S. 7 wiederholt genannt wird). — Die Hauptfrage aber, um deren Beantwortung es sich handelt, ist die: „Was unter jenem Abgott zu Halle, dessen Abstellung Luther vom Kurfürsten Albrecht fordert, zu verstehen sei?“ Nach der gewöhnlichen Annahme: die Erneuerung des Tegel'schen Ablasshandels. Daß dies nicht richtig sein kann, wird hier mit überzeugenden Gründen nachgewiesen (S. 15). Vorsichtiger hat sich schon Gieseler ausgedrückt, wenn er nur überhaupt von dem „erneuten Ablassunfug“ redet; das Richtige giebt meine Anzeige der Schrift, Hallisches Truz Rom. Halle 1862 in diesen Jahrbüchern, Bd. VIII. S. 395: es ist ein von der Halle'schen Stiftsgeistlichkeit unter Autorität des Erzbischofs publicirter Ablassbrief, worin zum Besten der neuerrichteten Stiftskirche auf Mariä Geburt 8. Septbr. 1521 ein reicher Ablass (für die Besucher jener Kirche) ausgeschrieben wird. Was ich damals aus der mir vorliegenden Schrift, „der Glosse des pseudonymen Ignatius Sturll“ entnommen, das wird nun hier von Dr. Wolters auf Grund der ihm vorliegenden lokalgeschichtlichen Quellen weiter ausgeführt und ausführlich begründet: „der von Luther in seiner Schrift von 1521 bekämpfte „Abgott zu Halle“ ist nicht die Erneuerung des Tegel'schen Ablasshandels, sondern die Ausstellung des von Kurfürst Albrecht in der Stiftskirche zu Halle gesammelten großen Reliquienschatzes, womit eine auf Mariä Geburt 7. 8. Septbr. 1521 ausgeschriebene Wallfahrt und ein bei dieser Gelegenheit zu verdienender überschwenglich reicher Ablass verbunden war. Die Sammlung und Ausstellung jenes reichen, aus nicht weniger als 8933 Partikeln und 12 ganzen Körpern bestehenden, mit einem Ablass von mehr als 39 Millionen Jahren ausgestatteten Reliquienschatzes war aber für den Kurfürsten

nicht bloß Sache der frommen Liebhaberei, sondern zugleich — wie hier weiter nachgewiesen wird — Gegenstand einer sehr klug berechneten Speculation. Zunächst sollte dadurch den Finanzen des von dem Vorgänger Albrechts, Erzbischof Ernst, gegründeten, von Albrecht erweiterten Halle'schen Stifts aufgeholfen, weiter aber sollte mit diesem Stift eine neue Bildungsanstalt, eine mit dem legerischen Wittenberg concurrirende erzbischöfliche Universität verbunden und so Halle zum Verort des restaurirten Katholicismus in Norddeutschland erhoben werden. Ob und wie weit diese beabsichtigten oder doch möglichen Consequenzen der Halle'schen Gründung Luther'n zu klarem Bewußtsein kamen, mag dahin gestellt bleiben: jedenfalls durchschaute Luther das durch und durch unlautere und unjaubere Treiben des ebenso charakterlosen wie ungeistlichen Primas der deutschen Kirche genugsam, um mit dem ganzen Eliasjorn eines um die Ehre seines Gottes eifern den, und um das Heil des Volks bekümmerten heiligen Gottes- und deutschen Volksmann's ihm entgegen zu treten. Gewiß gehört jener gewaltige und doch wieder so mahvvolle Brief Luther's an Albrecht vom 1. Decbr. 1521 zu den werthvollsten Reliquien Luther's aus seiner Heroenzeit. — Aber auch die späteren Schicksale des Halle'schen Reliquienschatzes werden uns von dem Verfasser nicht vorenthalten. Von der äußersten Geldnoth bedrängt, begann der einst so mächtige und prächtige Kirchenfürst seine Heilighumsschätze zu versetzen und zu verkaufen; zuletzt aber, als die Reformation in Halle und im ganzen Erzstift Magdeburg immer mehr durchdrang, flüchtete der Cardinal den Rest seiner Reliquien und Kunstschätze theils nach Mainz, theils nach Aschaffenburg, und auch jetzt wieder konnte sich Luther nicht verlagern, dem Halle'schen Abgott wie dem Erzbischof selbst, dem bösen alten Taugenichts, dem Teufel von Mainz, wie er ihn nennt, einen satirischen Denktettel nachzu senden in jener anonymen, aber nach Form und Inhalt wohl kenntlichen „Neuen Zeitung vom Rhein“, die zu erst 1841 von Dr. Schwetfcke wieder entdeckt, von Dr. Seidemann in seiner Sammlung der Lutherbriefe abgedruckt worden ist, aber hier erst in dem durch Wolters nachgewiesenen Zusammenhang zwischen der neuen Zeitung von 1542 und dem Heilighumbuch von 1520 volles Licht und Verständniß erhalten hat.

Wagenmann.

- 1) Joannis Gerhardi Loci theologici, cum pro adstruenda veritate tum pro destrnenda quorumvis contradicentium falsitate etc. explicati. Opus praeclarissimum IX tomis comprehensum etc. etc. Wohlfeile Ausgabe in 35 Lieferungen. Tomus XI, Lipsiae, J. C. Hinrichs. 1878. Lexikon-Format. XXIV. 428 S.
- 2) Postille das ist Auslegung und Erklärung der sonntäglichen und vornehmsten Fest-Evangelien über das ganze Jahr. Verfasset durch Johann Gerhard, weil. Dr. der hl. Schrift und Professor an der Universität Jena. Nach den Original-Ausgaben von 1613 und 1616, vermehrt durch die Zusätze der Ausgabe von 1663. Erster Theil: Von Advent bis Pfingsten XII, 524 S.

Zweiter Theil: Trinitatissonntage III, 317 S. Dritter Theil: Die Apostel- und anderen Festtage IV, 160 S. Vierter Theil: Anhang schöner und auserlesener Sprüche 2c. (Freie Texte.) Fünfter Theil: Passionsbuch. Erklärung der Historie des Leidens und Sterbens unseres Herrn Christi Jesu. XVI, 265 S. Berlin, Schlawig und Leipzig, J. E. Hinrichs. 1868—77. 8.

Es ist ein nicht zu unterschätzendes Verdienst unserer Zeit, daß sie in ihrem über alle Räume und Zeiten sich ausbreitenden Sammeleifer auch die Klassiker unserer altlutherischen Theologie und Kirche wieder hervorsucht und zugänglich macht, und sicher ist die auf solche alte Schätze verwendete Zeit und Mühe nicht selten besser angewandt und fruchtbarer für den Herausgeber und das Publikum als so viele ephemere Erzeugnisse von zweifelhaftem Werth oder unzweifelhafter Werthlosigkeit. Wie früher der G. Schlawig'sche Verlag in Berlin, so hat neuerdings die Firma J. E. Hinrichs in Leipzig neben ihrem reichhaltigen und werthvollen neuen theologischen Verlag auch dieser Reproduktion alter Schätze ihre Aufmerksamkeit zugewendet und ihr danken wir insbesondere auch die Fortführung und hoffentlich bald die glückliche Vollendung der beiden obengenannten Werke des Architheologus der lutherischen Kirche, des Jenenser Meister- und Münsterdogmatikers Johann Gerhard. Ueber die von Vicentiat (Ed. Preuß 1863) begonnene, nun erst nach fünfzehnjährigem Warten (gerade solange hatte dereinst das Erscheinen der editio princeps gedauert 1610—25 zum Abschluß gekommenen Ausgabe der loci habe ich seiner Zeit in Band X dieser Jahrbücher, Jahrg. 1865 S. 761 ff. berichtet. Zwar fehlt auch jetzt noch der für's Jahr 1876 versprochene Registerband (die indices generales post G. H. Mallerum adhauci, wie sie der Titel in Aussicht stellt), und auf die in der Vorrede zur ersten Lieferung von Preuß verheißene Auswahl aus den Gotta'schen Anmerkungen und Excursen scheint wohl ganz verzichtet zu sein. Doch freuen wir uns, daß wenigstens das Werk selbst jetzt vollständig und auch das Versprechen einer Vita Gerhardi post Fischeri aliorumque curas descripta wenigstens dadurch erfüllt ist, daß dem zuletzt erschienenen neunten Band die Praefatio des Tübingen'schen Kanzlers Johann Friedrich Gotta, qua de vita et fatis et scriptis J. Gerhardi dissertur, vorgegedruckt ist. Es wäre wohl sehr erfreulich gewesen, wenn bei dieser Gelegenheit der Wunsch in Erfüllung gegangen wäre, den schon der selbige Entschluß seines Artikels J. Gerhard in der Herzog'schen Real-Encyclopädie i. J. 1856 ausgesprochen wenn er sagt: „Es wäre eine wahre Bereicherung der Literatur, ein auf gründlichen Studien beruhendes Zeitbild aus dem 17. Jahrh. in einem (neuen, aus den Quellen gearbeiteten) Leben Joh. Gerhard's zu erhalten“. Aber wenigstens das hätte man wünschen mögen, daß dem einfachen Wiederabdruck der Gotta'schen praefatio, die ja ihrerseits wieder ganz auf der Ködler'schen Vita Gerhardi vom Jahre 1723 ruht, einige Nachweisungen über die neuere, auf Gerhard's Leben und Schriften bezügliche Literatur wären binzugefügt werden. Gewiß wäre es manchem Käufer der neuen Ausgabe erwünscht gewesen, über den jetzigen Stand der Gerhard-Literatur wenigstens eine ähnliche Orientirung zu erhalten, wie das vor hundert Jahren Gotta seinen Zeitgenossen geleistet hat. Vielleicht möge es mir hier erlaubt sein auf dasjenige zu verweisen, was ich in meinem

Artikel über J. Gerhard für die Eilencron'sche Allg. Deutsche Biographie zusammengestellt habe.

Als Pendant zu dem dogmatischen Hauptwerk des großen Gerhard begrüßen wir gleichfalls mit Freuden den Wiederabdruck seines homiletischen Hauptwerkes, — der zuerst im Jahre 1613 in Folio und Quart erschienenen „Postilla, d. i. Erklärung der sonntäglichen und fürnehmsten Fest-Evangelien über das ganze Jahr — namentlich dahin gerichtet, daß wir Gottes Liebe und Christi Wohlthaten erkennen, auch am innerlichen Menschen seliglich zunehmen mögen“. Was schon dieser Titel andeutet, was dann Gerhard in der ausführlichen Vorrede zur Original-Ausgabe über die verschiedenen Aufgaben der evangelischen Predigt weiter ausführt, und was sonst den Gerhard'schen Predigten schon von seinen Zeitgenossen nachgerühmt wird — Fülle schriftmäßiger Gedanken, faßliche und erbauliche Sprache, Einfachheit der Form, klare und genaue Ordnung —, das findet sich hier bestätigt und so möge auch dieser Gerhardus redivivus den Freunden unserer altlutherischen Theologie und Kirche empfohlen sein.

Wagenmann.

The Vatican Council. Eight months at Rome during the sittings of the Vatican Council. Being the impressions of a contemporary. By Pomponio Leto. Translated from the Italian, with the original documents. London, John Murray. 8. 1876.

Der Werth dieses bereits vor 2 Jahren in italienischer Sprache erschienenen Buches liegt in demjenigen seiner Theile, welcher uns mit den Thatfachen des vaticanischen Concils bekannt macht, sofern die hier berichteten, ohne in ihrem Hauptstamme den Anspruch auf Neuheit zu erheben, die zahlreichen Zweifel und Entgegnungen niederschlagen, welche die Briefe von Quirinus und die Berichte des Prof. Friedrich in München kurz nach ihrem Erscheinen von katholischer Seite gefunden: hier haben wir eine zuverlässige und ausführliche Bestätigung. Gesteigert aber wird der Werth dieser Blätter einmal dadurch, daß ihr Herausgeber, ein erleuchteter und gelehrter Katholik, als Hauptquelle das Tagebuch des am Concil mit theilnehmenden italienischen Bischofs und Cardinals Vitelleschi benutzen durfte, dessen Originalauffassungen für den die einzelnen Phasen der jesuitischen Entwicklung Beobachtenden um so mehr Gewicht gewinnen, als er zu seinen Lebzeiten bedeutend genug erschien, um als wahrscheinlicher Nachfolger von Pius IX bezeichnet zu werden, und zweitens namentlich dadurch, daß der Papst das italienische Werk trotz seiner Abneigung gegen dessen Schlüsse auf den Index zu verweisen ablehnte. Damit gewissermaßen an höchster Stelle in der Wichtigkeit seiner Auffassungen approbirt und noch als Ausdruck reiner Katholicität zugestanden, wird es uns dazu dienen dürfen, aus seinen nun auch katholischerseits unbestrittenen Facten Schlaglichter auf den Geist und die Maßnahmen jener Versammlung fallen zu lassen und unsere Folgerungen daraus zu ziehen.

Leto giebt uns in diesem „einfachen Tagebuche“ des Cardinals, das nach den einzelnen Sessionenmonaten des Concils sich theilt, zwei an (historischem) Werth ungleiche Theile: eine Darlegung seiner eigenen Ansicht über Concil, Papstthum, Episcopat und katholisches Volksleben und die — wichtigere — Aufstellung der

an das Concil sich knüpfenden Thatfachen. Hinzutritt ein werthvoller und bequemer arrangirter Nachtrag aller einschlägigen, officiellen, öffentlichen und zum Theil privater Documente, von denen einzelne schon durch Friedrich und Theiner bekannt gegeben sind (cf. überhaupt J. Friedrich, *Documenta ad illustrandum Concilium Vatic. a 1870*, Nördlingen 1871. — E. Friedberg, *Sammlung der Actenstücke zum ersten vatic. Concil*, Tübingen 1872. — Quirinus, *Römische Briefe vom Concil*, München 1870. — J. Friedrich, *Tagebuch*; Nördlingen, 2. Aufl. 1873 u. Th. Frommann, *Gesch. u. Krit. des Vatic. Conc.* Gotha 1872.)

Auch nach des italienischen Forschers Ansicht handelte es sich um die Ausföhrung eines bestimmten Programms, der „persönlichen Unfehlbarkeit“ des Papstes, deren Tragweite in Bezug auf das religiöse Leben der katholischen Nationen von den treibenden Geistern verkannt wurde; denn es war die brennende Frage zu entscheiden, ob die katholischen Nationen eine Religion haben sollten oder nicht“, da nach der Entscheidung der an die Durchbringung der Definition sich anknüpfenden eminent praktischen Fragen die meisten der gegenwärtig noch katholischen Staaten und mit ihnen eine große Zahl der edelsten und bedeutendsten Geister aufhören würden der Kirche de facto anzugehören. Nach durchgebrachter Definition habe die Kirche auf „den Schlussskampf, in dem ihr Schicksal entschieden sei“, auf „das schwerste Ringen, das sie je bestanden“ zurückzusehen; dann habe sie keine selbständigen Bischöfe mehr, der Grund, auf dem der Episcopat ruhe, sei zusammengebrochen und ein offizielles Delegatenthum an seine Stelle getreten; und von nun an werde eine gedeihliche Entwicklung und ein dementisprechender Fortschritt der Völker katholischen Bekenntnisses gehindert, während den protestantischen die Grundbedingung nationalen Gedeihens nicht entzogen sei, da dort der Widerspruch gegen einen blinden Autoritätsglauben und eine jesuitische Volksbildung einen aussichtslosen Kampf vor sich sehe. Aus dieser Gedankenreihe schon ergibt sich zwar für den Verfasser der Standpunkt eines „freisinnigen“ Katholiken, ohne daß uns Protestanten daraus ein neuer Gesichtspunkt entgegenträte. Dasselbe gilt von dem langen Schlußkapitel, welches der Verzweiflung an einer glücklichen, religiösen Zukunft des Katholicismus Ausdruck verleiht, wobei eine Uebereinstimmung mit dem englischen Kritiker der „Academy“ (Juli, Nr. 220) constatirt werden kann, wenn er Zweifel erhebt gegen Leto's Ansicht, daß das Heil Roms an die italienische Nationalität des jedesmaligen Papstes geknüpft sei.

Bei weitem wichtiger als diese subjectiven Ausführungen des Verfassers erscheinen unter der obigen Restriction die auf Grund des viterbesischen Tagebuchs gegebenen Thatfachen. Die Angaben von Quirinus, auf diesen Seiten in größerer Ausführlichkeit, bald von dem gleichen, bald von anderen Gesichtspunkten aus wiedergegeben, durch sachkundige Bemerkungen eines Augenzeugen erläutert und zum Zwecke compacter Ueberzeugungskraft geschickt geordnet, finden hier Wiederholung und rückhaltlose Bestätigung. Quirinus hat mit Recht die Herbeiziehung der Titularbischöfe, die — fast alle Italiener und devote Römlinge ohne praktischen Blick und ohne das Gefühl ihrer schweren Verantwortlichkeit blieben, getadelt, wie die aller öffentlichen Discussion ungünstigen akustischen Verhältnisse des Sitzungsaaes. Zweck des Concils war von vornherein eine Apotheose des Papstes. Die Dienste der päpstlichen Zeitungen, namentlich der *Civiltà Cattolica*, ferner des Erzbischofs von Westminster, der der Antistiter

und Urheber des Dogmas genannt wird und dem in seinem maßlosen Eifer die extravagantesten Drohungen der Opposition gegenüber vorgeworfen werden, werden ausführlich hervorgehoben; ebenso wird auf die moralische Vergewaltigung der Opposition, die Herrschsucht, Insolenz und Scrupellosigkeit der enthusiastischen Infallibilisten, die fortan allgemeinen Gewissensfrieden verhießen, auf die Unwahrheit in der Formel: *sacro approbante concilio*, auf die geschickten Operationen und Verführungskünste selbst des Papstes (Darboy gegenüber) hingewiesen. Und so oft und so heftig von kompetenter Stelle den Aufstellungen von Quirinus widersprochen worden ist, so wird doch von neuem hier für die Wahrheit der bekannten Scene zwischen Pius und dem greisen chaldäischen Patriarchen eingetreten; ebenso für die ähnliche zwischen dem Papst und dem General-Vicar des armenischen Erzbischofs, der den türkischen Gesandten um Schutz zu bitten hatte, für die Absicht, die Concilsväter durch Ueberrumpelung zur gewünschten Abstimmung zu bringen, für den „wilden Aufruhr“ der Bischöfe bei den Reden Strohmaiers und Guidis, zu dem der Papst bei einer früheren Gelegenheit allerdings das selbstbewußte Wort: „die Tradition bin ich“, gesprochen, für die handgreiflichen Drohungen der jesuitischen Väter, welche durch Geschrei und Schütteln der Kauft vor den Augen der dissentirenden Sprecher den Widerstand zu vernichten suchten, endlich für den auch auf die niedere Geistlichkeit der Stadt sich erstreckenden geistlichen Druck, das Dogma durchzubringen, eingetreten. Ähnliche Facta sind wiederholt behauptet und von gegnerischer Seite eben so oft bestritten worden, werden uns hier aber unter der Autorität eines der bedeutendsten Mitglieder der Versammlung, das nachher den Cardinalsstuhl erhielt, gegeben und dürfen damit wohl den Anspruch auf historische Verlässlichkeit erheben.

Es liegt nicht in der Aufgabe dieser Anzeige, kritisch auf die Vorzüge und Mängel des Buches einzugehen. Die Uebersetzung ist nach dem kompetenten Urtheile des englischen Kritikers „im Ganzen eine gute“; derselbe stellt auch eine beschränkte Anzahl sofort auffallender Irrthümer, Nachlässigkeiten und Unklarheiten zusammen, so daß kurz auf diese Zusammenstellung verwiesen werden kann. Dem historischen Bestätigungswerthe des ganzen Buches thun sie keinen Abbruch, so daß das Veto'sche Werk mit Recht als willkommener Beitrag zur Geschichte des Vaticanums, und als eine competente Würdigung der treibenden Factoren angesehen werden darf.

Dresden.

R. Buddensieg.

Pius IX. Ein zeitgeschichtliches Lebensbild von Dr. Rud. Pfeiderer v. Heilbronn, Henninger 1878. 8. VII, 77 S.

Kaum hatte der Papst die Augen geschlossen, da beschenkte schon die rührige junge Verlagsbandlung und der in der alten und neuen Geschichte Italiens wohl- bewanderte Verfasser das Publikum mit dem vorliegenden, offenbar wohl vorbereiteten und sorgfältig ausgearbeiteten Büchlein. Kommt es einem Bedürfniß weiter Kreise entgegen, so wird wohl der Theolog mit besonderem Interesse es in die Hand nehmen. Er findet hier die romantische Jugend, die priesterliche und bischöfliche Wirksamkeit, den Papat Pius in seinen verschiedenen Phasen und nach seinem verschiedenartigen Inhalt hübsch und klar, mit großer Objectivität und Unparteilichkeit erzählt. Werthvoll ist besonders, was der Verfasser zur Erst-

rung von Pios nationaler und liberaler Zeit und dem plötzlichen Umschwung, zum Theil mit Berufung auf alte Resolutionen Pios, beibringt und was er einmal so zusammenfaßt: „Man vergesse nie, daß Pios' Pläne (auch in der liberalen Regierungsperiode) durchaus keine politisch bürgerlichen waren, daß die scheinbar liberalen Maßnahmen von Anfang nicht der staatlichen Freiheit galten, sondern nur Mittel zum Zweck des „affranchissement moral des peuples“ (Ausdruck von Lacordaire) sein sollten. Darum wurden sie eben sofort aufgegeben, als sie diesen Zweck nicht erreichten, sondern nur zu einer nicht beliebten Entfesselung der Volkswünsche ausschlugen und gar geradezu die aufkeimende nationale Idee der Italiener großzogen“.

Auszusehen hätten wir nur vom allgemein geschichtlichen Standpunkt die Kürze, mit der das Büchlein die politische Geschichte des Kirchenstaates 1860—70 behandelt S. 55 — Mentana ist z. B. nicht erwähnt —, und vom theologischen Standpunkt die allzu summarische Darstellung des letzten Concils und seiner Beschlüsse S. 70. Der Wortlaut der Definition über die Unfehlbarkeit wäre doch wohl mitzutheilen. Württembergische Leser werden vielleicht auch die „Mast'sche Affaire“ vermissen, jenes durch Denunciation eines ultramontanen Eiferers hervorgerufene plumpe Eingreifen des Papstes oder vielmehr der ihn beherrschenden jesuitischen Clique in die Zustände des Bisthums Rottenburg, dessen friedlichem Bischof Lipp man einen Coadjutor setzen wollte. Vielleicht ergänzt der Herr Verfasser diese Lücken in einer etwaigen zweiten Auflage.

Tübingen.

Repetent Dr. Braun.

Die Gemeinschaften und Sekten Württemberg's von Dr. Christian Palmer, aus dessen Nachlaß herausgeg. von Prof. Dr. Zetter. Tübingen, Raupp 1877. 8. VII, 215 S.

In seiner großen Vielseitigkeit hat der vollendete Palmer auch über Sekten gelesen, und zwar zunächst, wie Zetter im Vorwort mittheilt, angeregt durch briefliche Mittheilungen früherer Zuhörer, „daß sie im praktischen Kirchendienste dem bunten Gewirr der sektirerischen Lehren gegenüber oft rathlos dastehen“. Seine Zuhörer für die Bedürfnisse und Beziehungen des praktischen Kirchendienstes auszurüsten, das war denn nun die Tendenz der Vorlesung, die Palmer einmal hielt und die sein Schwiegersohn Zetter einem größeren Publikum zugänglich gemacht hat.

Jene Tendenz gab der Vorlesung vor Allem ihre Begrenzung, ihre Beschränkung auf die Gemeinschaften und Sekten Württembergs. Natürlich mußte bei solchen Sekten, die von auswärts eingedrungen sind, wie z. B. Methodisten, Baptisten, Swedenborgianern auch das Wichtigste über ihren Ursprung, ihre Bedeutung und Gestaltung im Ganzen und Großen gesagt werden. Doch hat sich dabei Palmer große Selbstbeschränkung auferlegt, vielleicht zu große; so sind z. B. in der Entstehungsgeschichte des Methodismus die tiefergehenden Differenzen zwischen Wesley und Whitefield nur leicht und nur nach einer Seite, der Prädestinationslehre, berührt (S. 131); daß auch die Vollkommenheitslehre beide Freunde schied, und daß sie für die steigende Entfremdung zwischen Wesley

und der Brüdergemeinde der tiefste Grund war, wird nicht gesagt, obwohl es für die dogmatische Geschichte des Methodismus von ungemeiner Bedeutung ist.

Jene praktische Tendenz gab ferner der Palmer'schen Vorlesung, die Referent selbst gehört hat, den einfachen, von allem Schablonenhaften und Geschraubten losen Ton, die freiere Bewegung in Gedankengang und Ausdruck, die auch jetzt das Buch zu einer so angenehmen, man kann sagen mühelosen und unterhaltenden Lektüre macht. Daß die Darstellung hier und da sich zu sehr gehen läßt, fast unter das Niveau einer akademischen Vorlesung herabsteigt (vergl. z. B. S. 139 unten) und mehr die Art des Vortrags auf einer Pfarrkonferenz annimmt, ist nicht zu leugnen. Doch ist ja ein solches Zuviel von fastiger Popularität immer besser als ein Zuwenig, zumal bei einem Buche das wie dieses auf einen größeren Leserkreis berechnet ist und nicht wissenschaftlichem Studium, sondern praktischer Orientirung dienen will.

Eine dritte Folge endlich der praktischen Tendenz ist die meist gar scharfe, öfters nicht ganz gerechte und objektive Beurtheilung der Sekten, ihrer Ansichten und Tendenzen, wie ihrer Führer. Es ist nicht wohlthuend, wenn z. B. von dem amerikanischen Methodistenbischof Rast einfach die Charakteristik gegeben wird „ein unfreiwillig aus dem Tübinger Stift geschiedener württemberger Theolog, der nun auf einmal den Befehrer zumal von Württemberg zu spielen begann“, wenn der Baptist Dnken in Hamburg kurzweg als „Fanatiker“ bezeichnet, wenn von den „Individuen“, die als methodistische Emissäre Württemberg durchziehen, blos ihre Unwissenheit, Unredlichkeit und Regauswerfen nach der Jugend ausgesagt, der von ihnen selbst verkündigte Grund ihrer Thätigkeit, es treibe sie die Liebe zu den Seelen, nur als „Vorgeben“ behandelt wird. Hier müssen wir stets daran denken: Palmer will künftige Pfarrer, Diener der württembergischen Landeskirche, wappnen zum Kampf gegen die überhandnehmende Sektirerei. Er selber ist ein warmer Freund, ein treues Glied, fast ein Verehrer der Landeskirche, er kennt und schätzt ihre Errungenschaften und Leistungen im Gebiet des Gottesdienstes, der Hebung des religiös-sittlichen Volkslebens, der Wissenschaft: er ist im höchsten Grad indignirt über die in der That oft unverschämten und unredlichen Angriffe, mit denen die fremden Sektirer, kaum eingebrungen, die Landeskirche begrüßen, und er denkt „auf einen groben Klopß gehört ein grober Keil“.

Palmer war eine echt kirchliche, in Glaube und Wissenschaft konservative, zugleich edel humane, allem Schönen und Großen, auch auf weltlichem Gebiet offene Natur: darin lag seine Stärke, darin aber auch der Grund warum er sektirerische Bestrebungen so scharf, ja überscharf beurtheilte: für das Excentrische, für das Asketisch-Puritanische fehlte ihm der Sinn und darum auch der billige Maßstab, das liebevolle, Verständniß suchende Eingehen; er bekämpfte solche Bestrebungen mit aller Macht als ebenso kirchen- wie bildungsfeindlich. So kann er denn z. B. dem Methodismus unmöglich gerecht werden. Wo eine Gemeinschaft, bei excentrischen und asketischen Eigenheiten, doch sich bescheiden zurückhält und sich freundlich zur Kirche stellt, wie die württembergischen Micholianer, da ist auch Palmer's Urtheil weit freundlicher und anerkennender.

Der reiche Inhalt des Buchs zerfällt in zwei Haupttheile. Der erste giebt eine Geschichte „des Gemeinschafts- und Sektenwesens in Württemberg von der Reformation bis zur Gegenwart“, genauer gesagt eine Geschichte des Pietis-

muß mit seinen verschiedenen Zweigen; und auch dieses nicht vollständig, denn ein Zweig, der an Umfang und Bedeutung allmählich der wichtigste geworden ist, die Michael Hahn'sche Gemeinschaft, wird zu besonderer Behandlung dem zweiten Haupttheil reservirt. Es ist in diesem ersten Theil der alte, von seinem Spener'schen Grunde nach Württemberg verpflanzte, von den frommen Schwabenvätern Bengel, Steinbofer, Tinger, Kiezer u. a. gepflegte, gegenüber dem Nationalismus sich zuletzt in der Gründung von Norntal konzentrirende Pietismus mit seinem kräftigen Reichsgottesgedanken, seiner kirchlichen Haltung, seiner eschatologischen Hoffnung — die aber nur zu vereinzelt Extravaganzen (Kapp) führt —, den Palmer sehr glücklich und aussprechend, auch vollständig schildert. Ja Referent ist geneigt in diesem Theil die eigentliche Glanzpartie des Buchs zu erkennen, obwohl Palmer wohl die Hauptpunkte auf den zweiten Theil legen mochte. Die ausführliche Uebersicht, die Palmer zum Schluß über die verschiedenen Auffassungen und Definitionen des Pietismus giebt, und seine eigene Charakteristik desselben ist sehr sorgfältig, gerecht abwägend und schließt mit der vollen Anerkennung dieses Pietismus als einer, so fern er in Lehre und Moral von der Kirche nicht abweicht, berechtigten und segensreichen Gemeinschaft innerhalb der Kirche, aber auch mit treffender Hervorhebung der Mängel und Gefahren, die einer solchen Gemeinschaft anhaften müssen: die Ausschließlichkeit, die Unfähigkeit, ein anders sich äußerndes Christenthum zu würdigen, der falsche Begriff der „Welt“. — Widerspruch möchten wir gegen die Berechnung der Zahl unserer Pietisten auf 70,000 erheben, die Palmer einer Synodalrede des Prälaten v. Kapff entlehnt (S. 56); Palmer sagt selbst, die Berechnung habe etwas Schwankendes, da man über das Einrechnen mancher Parteien zweifelhaft sein könne. Man kann aber darüber kaum zweifelhaft sein, daß Kapff in jener Zahl die Michelianer einrechnete und daß sie das stärkste Contingent zu den 70,000 stellen, so daß für die ursprünglichen sogenannten „Altpietisten“, um die es sich bei Palmer zunächst hier handelt, eine weit geringere Zahl, wohl kaum über eine tausend, anzusetzen wäre.

Der zweite Haupttheil des Buches „die einzelnen Sekten“ behandelt zunächst diejenigen Zweige des Pietismus, die in Dogma und Moral von der evangelischen Kirche differiren und nach Palmer's Urtheil entschieden sektenartige Gemeinschaften bilden: Michelianer und Pregizerianer. Das theosophische System Michael Hahn's ist sehr vollständig entwickelt, manche Partien desselben sind hier sogar ausführlicher behandelt als in dem neuestens aus dem Kreis der Gemeinschaft selbst hervorgegangenen Abriss¹⁾. Ganz gewiß ist es richtig, wenn Palmer so manche Sonderbarkeiten Hahn's, z. B. in der Lehre von Schöpfung und Sündenfall, erst als Produkte und nachträglich erbaute Stützen seiner eigenthümlichen Axiome betrachtet (S. 95). Kurz und treffend ist die Schilderung der „Hochseligen“ oder Pregizerianer mit ihrem überspannten, antinomistischen Gnadengefühl, wofür Referent erst kürzlich aus einem Nachbardorf im Steinlachthal ein bezeichnendes Beispiel hörte: Der dortige Führer der Hochseligen antwortete auf dem Sterbebett der besuchenden Pfarrerin, die ihn auf die

¹⁾ Die Hahn'sche Gemeinschaft, ihre Entstehung und Entwicklung, mit Lebensbildern, Stuttgart, Scheuffele 1877.

Veröhnung seiner Sünden durch Christus hinwies: „Ach was, Frau Pfarrer, die Sünden — das sind bloß so „Dinger!“ — Ein Schöpsling des schwäbischen Pietismus, der freilich aus der Art schlug, ist auch der „deutsche Tempel“, den Palmer im 3. Capitel behandelt. Hier wäre wohl die Darstellung eine genauere, es wäre das Urtheil ein milderer geworden und es wären die berechtigten religiös-sozialen Gedanken der Bewegung anerkannt worden, wenn Palmer noch das bei aller Einseitigkeit wirklich bedeutende Buch des Tempelbischofs Hoffmann „Orient und Occident“ (Stuttgart 1875) erlebt hätte. — Nunmehr folgen, mit Ausnahme der Gustav Werner'schen Brüdergemeinde, die im achten Abschnitt eine billige Würdigung erfährt, und der im 12. Capitel zusammengefaßten vereinzelt fanatisch-tollen Bestrebungen geringen Umfangs, lauter solche Sekten, die, im Ausland entstanden, sich erst in Württemberg eingebürgert haben. Leider ist von ihnen gerade die wichtigste, der Methodismus, nicht zu seinem Recht gekommen, wie schon oben angedeutet wurde. Die Skizze von der Gründung dieser Gemeinschaft S. 131, 132 ist äußerst kurz und lückenhaft: der Wendepunkt, der in Wesley's innerem Leben 1738 eintrat, der große tiefgreifende Gegensatz seiner neuen Thätigkeit gegenüber dem alten geselligen Orfordrer Treiben ist kaum gestreift. S. 138 wird gesagt, die bischöfliche Methodistengemeinschaft sei der genuine Hauptstamm, sie besitze „nach Wesley's eigenen letzten Organisationen“ Bischöfe. Dies ist unrichtig. Wesley hat zwar, mit innerem Widerstreben, Geistliche für England und Amerika ordinirt, niemals aber Bischöfe; ja er war höchlich indignirt, als die Leiter der Gemeinschaft in Amerika den Bischofstitel annahmen. Der wirklich genuine, englische Hauptstamm, die Wesleyanischen Methodisten, haben auch bis heute keine Bischöfe; allerdings mögen sie von der amerikanisch bischöflichen Methodistengemeinschaft an Zahl und Bedeutung überflügelt sein, aber der „Hauptstamm“ kurzweg ist doch die letztere nicht. Bei der Darstellung des Klassenwesens sind die „Klassen“ mit den „Gesellschaften“ zusammengeworfen. Die dogmatischen Hauptgedanken des Methodismus sind S. 132 ff. gewiß treffend wiedergegeben, es wird aber das Wahre, Bedeutende, Bleibende in ihnen, die energische Forderung persönlicher Bekehrung und christlichen Lebensernstes, zu wenig anerkannt.

Palmer verweilt zu sehr bei den Einseitigkeiten der methodistischen Lehre und Praxis, die ja freilich in die Augen fallen. Was ihn hier in seinem Urtheil besonders scharf macht, haben wir oben angedeutet: es ist die allerdings zum Theil empörende Propaganda verschiedener Methodistenzweige in Württemberg, die sie mit gehässiger Polemik gegen die Landesgeistlichkeit verbinden. In der Hitze des Gefechts schiebt ihnen Palmer nun Motive unter (z. B. S. 130 sie gehen nicht auf Seelenrettung, sondern nur auf die Verbreitung ihrer Sekte aus), die wohl viele ihrer Glieder und Emissäre mit Recht zurückweisen können. Aber selbst verichuldet haben sie es durch ihr Auftreten, wenn ein so humaner Mann wie Palmer ihnen derart entgegentritt.

Auf die Behandlung der übrigen Sekten: Baptisten, Nazarener, Darbyisten, Swedenborgianer und Irvingianer will Referent nicht mehr näher eingehen. Was Palmer über die Nazarener mittheilt, ist gewiß so ausführlich sonst nirgends zu finden, es standen ihm hier allerlei lokale Quellen zu Gebote. Ueber Darby urtheilt Palmer sehr streng S. 185. Im Irvingianismus unterscheidet er treffend und deutlich das schwärmerische und hierarchische Element; doch dürfte

gezeigt werden, wie das letztere von den anglikanisch hochkirchlichen Kreisen aus, zu denen Irving in Beziehung trat, in die Bewegung einströmte; sonst bleibt es ganz unverständlich. Schließlich wird auch den Mormonen ein Capitel gewidmet; in der That üben dieselben, freilich sporadisch, auch in Württemberg ihre Propaganda, wie Referent vor einigen Jahren als Vikar in der Bodensee-gegend zu verspüren hatte, wo ein „Heiliger der letzten Tage“ mit großem Eifer missionirte, sogar in die pietistische Erbauungsstunde eindrang und etliche thörichte Leute (übrigens katholischer Confession) taufte. Palmer entwirft von ihrem dogmatischen Unsinn und ihren sittlich-sozialen Zuständen ein anschauliches Bild. — Wenn wir eine Gemeinschaft im Buche vermissen, so ist es die Brüdergemeinde, die nur im ersten Haupttheil vorübergehend S. 27 ff. berücksichtigt ist, aus Anlaß des Einflusses den sie von Zinzendorf an auf den württembergischen Pietismus übte. Da sie in Württemberg heute noch zwar keine organisirte Gemeinde, aber doch ihre Diasporaarbeiter und viele spezielle Freunde und warme Gönner besitzt, dürfte eine genauere Skizze von ihrem Glauben, Leben und Wirken erwünscht sein, und fügt vielleicht der Herr Herausgeber einer künftigen Ausgabe eine solche ein.

Wir schließen mit dem Ausdruck des Dankes gegen den seligen Verfasser, der uns auch in diesem Buch wie in allen seinen Werken viel Lehrsreiches und Anziehendes bietet, und gegen den Herrn Herausgeber, der mit viel Fleiß und Sorgfalt die Veröffentlichung besorgt hat ¹⁾.

Tübingen.

Repetent Dr. Braun.

Gustav Friedrich Dehler. Ein Lebensbild von Joseph Knapp, Diakonus in Crailsheim. Tübingen, J. J. Neekenhauer. 1876. 8. VI. 272 SS.

Die Abfassung zweier Lebensbilder verstorbener theologischer Collegen, die mir in letzter Zeit als schmerzliche Freundschaftspflicht oblag, eines Artikels über Ehrenfechter für die theologische Ideal-Encyclopädie und des Lebensabrisses von Dr. Vanderer für das vorliegende Heft unserer Jahrbücher, mahnt mich zugleich an eine alte Schuld — eine Anzeige des im Jahr 1876 erschienenen Dehler'schen Lebensbildes. Von den drei rasch nacheinander heimgegangenen Tübinger Collegen

¹⁾ Soeben hat Palmer's Darstellung der Nazarenergemeinde eine geharnischte Antwort gefunden in der „Entgegnung, von einigen Gliedern der Gemeinde, Egenhausen 1877“. Es werden hier Palmer eine Reihe Unrichtigkeiten und Ungenauigkeiten nachgewiesen, auch wird mit einigem Recht über die hier und da ironisch-späßhafte Sprache Beschwerde geführt; aber in der Hauptsache wird Palmer's Darstellung nicht widerlegt, vielmehr in mehreren Punkten (der fast abgöttischen Verehrung des Stifters Wirz, der Anrufung der himmlischen Gemeinde, überhaupt dem „katholisirenden Zug“, ferner der Polemik gegen Universitäten und Geisteslichkeit) bestätigt.

Uebrigens möchte diese Gemeinde, die im Ganzen etwa auf dem Boden der mittelalterlichen Mystik zu stehen scheint, noch mehr Beachtung und eine gründliche Darstellung nach ihren, wie die „Entgegnung“ hervorhebt, durchaus nicht geheimen Schriften verdienen.

-- Vanderer geb. 1810, Palmer geb. 1811, Dehler geb. 1812 — war dieser der jüngste, aber auch der am frühesten Hingeschiedene, und zugleich ohne Zweifel derjenige, bei welchem eine auf's schärfste ausgeprägte Persönlichkeit mit der umfassendsten wissenschaftlichen und pädagogischen Wirksamkeit — im Basler Missionshaus, im Schönthaler Seminar, auf der Universität Breslau, zuletzt in seinem Tübinger Vberamt und Stiftscephorat sich verband. Um so dankenswerther ist es, daß ein junger württembergischer Theolog und Geistlicher, der selbst der einst als Schüler, Nepetent und Hausfreund dem Verewigten nahe gestanden und der seine vom Vater ererbte Kunst liebevoller biographischer Darstellung schon früher erprobt hat, sich der von vielen Seiten an ihn gestellten Aufgabe unterzogen hat, zunächst für ein württembergisches Kirchen- und Schulblatt einen Nekrolog Dehlers zu liefern und diesem sodann durch fleißige und umsichtige Herbeischaffung eines reichen, von überall her aus Schriften, Correspondenzen, mündlichen Mittheilungen und persönlichen Erinnerungen gesammelten Materials zu einem ausführlichen, mit pietätsvoller Verehrung wie mit unparteiischer Wahrheitsliebe gezeichneten theologischen Lebens- und Charakterbild zu erweitern, das nunmehr in seiner vorliegenden Gestalt dem doppelten Zwecke dient, nicht bloß dem hingeschiedenen Lehrer ein Ehrendenkmal zu stiften, sondern auch zur Geschichte der neueren Theologie und Kirche, speciell zur vergleichenden Charakteristik des süddeutschen und norddeutschen Lutherthums einen auch für weitere Kreise interessanten Beitrag zu geben. Nicht ein kühler in den hergebrachten Schemen und Phrasen sich verlaufender Nekrolog, nicht ein einseitiger lobverschwendender Panegyrikus, freilich noch weniger ein kritisches Todtengericht über des Verstorbenen Art oder Leistungen ist es, was wir hier zu erwarten haben; vielmehr nennt der Verfasser seine Arbeit zwar selbst den „Versuch eines dankbaren Schülers, dem hochachtbaren Lehrer und Seminarvorstand ein schlichtes biographisches Denkmal aufzurichten und damit im Namen Vieler den wohlverdienten Zoll herzlicher Liebe und Verehrung darzubringen“, andererseits aber bezeichnet er es als Hauptziel und obersten Canon seiner biographischen Darstellung, frei von einer blinden, parteiischen Schätzung oder Ueberschätzung der Eigenart Dehlers und des Werthes seiner Leistungen“, die Forderungen der strengen objectiv-geschichtlichen Wahrheit mit den Rücksichten der Dankbarkeit und Pietät so gut wie möglich in Einklang zu bringen.“ Er war daher bestrebt, sowenig als möglich selbst das Wort zu ergreifen, vielmehr den Hingegangenen sowie seine Freunde und Berufsge-
 nossen als die ersten Gewährsmänner redend einzuführen, und eine reiche Fülle von gedrucktem und ungedrucktem Material, vor Allem natürlich Dehlers eigene, theils zu seinen Lebzeiten, theils nach seinem Tode erschienenen Schriften, eine ziemliche Zahl von Recensionen, theils von, theils über ihn, sowie endlich zahlreiche Briefe von, an, über ihn u. haben ihm zu Gebot gestanden und sind von ihm ebenso discret als dankbar für seine biographische Erzählung wie für die Zeichnung des allgemein menschlichen und wissenschaftlichen Charakterbilds benützt worden. Die Biographie zerfällt in 10 Abschnitte: 1) Kindheit und Schulzeit (geb. 10. Juni 1812 zu Ebingen N. Balingen als Sohn des dortigen Reallehrers und Präceptors, gebildet auf den Schulen zu Ebingen und Tübingen); 2) Studienzeit zu Blaubeuren 1825—29, und Tübingen 1829—34, wo Stendel, Kern, Baur, Schmid seine theologischen Lehrer und wo besonders sein Eintritt in die studentische Pietistenverbindung für ihn von epochemachenden Ein-

fluß war; 3) Lehrthätigkeit im Basler Missionshause 1834—37, ein für ihn unvergeßliches Triennium, weil es ihn in das Missionswerk, die Basler Freundesreise, die Beschäftigung mit der Schrift und orientalischen Sprachen tiefer einführte; 4) Wissenschaftliche Reise nach München, Erlangen, Berlin 1837; 5) Tübinger Repetentenzeit 1837—40, wo er neben den üblichen Repetitionen und Conversatorien besonders seine orientalischen Studien fortsetzt und Vorlesungen hält über Sanskritgrammatik, Geschichte der indischen Religion, messianische Weissagungen, Theologie des N. T., während er um dieselbe Zeit Staudel's Vorlesungen über die Theologie des N. T. herausgab; 6) Stadtvikariat in Stuttgart 1840; 7) Professorat und Pfarramt in Schwenthal 1840—45, wo er in Religion und hebräischer Sprache, aber auch in klassischer Philologie, Psychologie und Logik zu unterrichten, daneben pfarramtliche Geschäfte zu verrichten hatte und doch auch zu verschiedenen literarischen Arbeiten Zeit fand; 8) Leben und Wirken in Breslau 1845—52, wo er in einer politisch wie kirchlich sehr wirren und unruhigen Zeit, im Kampf mit manchen Vorurtheilen und Schwierigkeiten seine akademische Wirksamkeit begann, aber bald einen immer erfreulicheren Boden gewann und seit 1848 immer entschiedener der lutherisch-confessionellen Bewegung sich anschloß, so sehr er auch andererseits gegen ultralutherische Uebertreibungen sich verwahrte; 9) Rückkehr nach Württemberg; ephorale und akademische Thätigkeit in Tübingen 1852—72, die Zeit seines reifsten und reichsten Wirkens in seinem arbeits- und verantwortungsvollen Doppelamt als Lehrer der Theologie und als Ephorus des theologischen Stifts. Dieser Lebensabschnitt ist es, der mit Recht die ausführlichste Darstellung gefunden hat, wie denn für diesen dem Verfasser auch das reichste Material vorlag in persönlichen Erinnerungen und Mittheilungen Anderer; und hier ist es auch, wo am meisten, besonders in der Beurtheilung der pädagogischen Wirksamkeit Dehlers die Kunst des *ἀληθεύειν ἐν ἀγῶνι* zu üben, wo einerseits gewisse menschliche Schwächen offen zuzugeben, andererseits aber auch ungerechte Vorwürfe, die ihm oft gemacht sind, abzuwehren oder auf ihr richtiges Maß zurückzuführen waren. 10) Den Schluß bildet eine besonders ausführliche und ergreifende Schilderung seiner letzten Lebenszeit und seines endlichen, am 19. Februar 1872 erfolgten Scheidens, woran sich noch Auszüge aus den bei seiner Beerdigung und bei der Trauerfeier im Stift gehaltenen Gedächtnisreden, sowie eine Auswahl von literarischen Urtheilen über seine wissenschaftlichen Leistungen schließen. Von den theologischen Schriften Dehlers sind es nicht bloß die von ihm selbst herausgegebenen, besonders seine 1845 erschienenen, damals mit großem Beifall und noch größeren Erwartungen aufgenommenen Prolegomena zur Theologie des Alten Testaments, sowie die drei späteren Abhandlungen zur Alttestament. Theologie: *De rebus post mortem futuris* 1846, die Grundzüge der alttestamentlichen Weisheit 1854, über das Verhältniß der Prophetie zu Mantik 1861, und die zahlreichen werthvollen Beiträge Dehlers zur theologischen Real-Encyclopädie (40 an der Zahl) und Anderes, sondern auch die beiden größeren unterdessen aus seinem Nachlaß herausgegebenen Werke, die 1873—74 in 2 Bänden erschienene Theologie des alten Testaments und das 1876 von Johannes Delisch herausgegebene Lehrbuch der Symbolik, die für die Charakteristik seines theologischen Standpunktes wie seiner wissenschaftlichen Methode in Betracht kommen. Und wenn die alttestamentliche Theologie mit Recht als das eigentliche „wissenschaftliche Lebenswerk“ Dehlers be-

zeichnet werden kann, wenn seine alttestamentlichen Vorlesungen wenigstens in Tübingen die besuchtesten und geschätztesten waren, wenn sein Hauptverdienst die lichtvolle, mit großer Akribie durchgeführte systematische Darlegung des objectiven Schriftinhalts auf Grund eingehender Untersuchung der alttestamentlichen Urkunden war: so dürften dagegen für die Charakteristik seines kirchlich-confessionellen Standpunkts, wie er sich besonders während seines Breslauer Aufenthalts im Contact mit dem schlesischen Lutherthum ausgebildet hat, die Vorlesungen über Symbolik noch wichtiger sein und hätten wohl auch in der vorliegenden Biographie noch bestimmter und eingehender berücksichtigt werden dürfen, wie denn ja auch gerade die von dem Biographen zugestandene Thatsache, daß Dehler mit seinen symbolischen Vorlesungen und dem darin abgelegten schönen Zeugniß seines echtkirchlichen Standpunkts bei seinen schwäbischen Landsleuten weniger Boden gefunden habe, für diese schwäbischen Landsleute ebenso bezeichnend ist wie für Dehler selbst. Eine eingehendere Würdigung dieses Dehler'schen Werks, das freilich erst ziemlich gleichzeitig mit dem vorliegenden Lebensbild im Druck erschienen ist — die Vorrede des einen ist vom April, die des andern vom Mai 1876 datirt — und dessen kritische Besprechung in der neuesten theologischen Literatur ebendarum dem Verfasser noch nicht vorlag, dürfte derjenige Punkt sein, den man in diesem Lebensbild am meisten vermiffen wird; für die Tübinger Berufungsgeschichte Dehlers aber bietet jetzt die Weizsäcker'sche Jubiläumsschrift über die Geschichte der Tübinger theologischen Fakultät noch einiges ergänzende Material.

Wagenmann.

Ueber die Capitel 50 und 51 des Buches Jeremia.¹⁾

Von

C. Budde,

Privatdocent in Bonn.

II.

Als der größte Fehler bei der bisherigen Behandlung der vorliegenden kritischen Frage erscheint mir der, daß man fast ausnahmslos das Urtheil über das große Stück in Weissagungsform und über die schließende Erzählung mit einander identificirt hat. Wurde des weissagenden Stückes Unechtheit erkannt, so erschien es kaum mehr der Mühe werth, auf die Erzählung eine besondere Untersuchung zu verwenden, und umgekehrt mag der Eindruck, daß die letztere echt jeremianisch sei, nicht wenig dazu beigetragen haben, daß man mit ihr auch die Weissagung für echt erklärte. Für uns wäre, wollten wir diesem Beispiel folgen, die Unechtheit auch des erzählenden Stückes keinem weiteren Zweifel mehr unterworfen; aber die Fragen, die wir bisher noch unbeantwortet lassen mußten, und das Beispiel derjenigen Exegeten, die zu einem falschen Resultate eben durch den günstigen Eindruck geleitet wurden, den sie von dem erzählenden Stücke empfangen hatten, mahnen uns, auch diesem sein Recht widerfahren zu lassen.

Wenn wir demnach nunmehr die Erzählung c. LI. 59—64 zunächst ganz ohne Rücksicht auf das vorausgehende, als unecht erkannte Stück untersuchen, so lassen wir, um ganz unbehindert zu sein, auch den Passus aus dem Spiele, der die Verbindung zwischen beiden ausdrücklich herstellt, nämlich die Worte des B. 60: אֵת כָּל־הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה הַחֲתֻבִּים אֶל־בָּבֶל.

Form und Sprache des Stückes braucht einer näheren Untersuchung nicht erst unterzogen zu werden, da wohl niemals ihnen ein Grund gegen die jeremianische Abfassung des Stückes wird entnommen werden können. Der Abschnitt enthält eine plane, aber gute und selbst eines gewissen Schwunges keineswegs entbehrende Erzählung,

¹⁾ f. Jahrb. XXIII. S. 428 ff.

durchaus eines Jeremia, wie jedes andern guten Erzählers würdig.

Die Untersuchung des Inhalts wird 3 Stücke zu unterscheiden haben: 1.) Die Nachricht von einer im 4. Jahre des Zedekia unternommenen Reise an den Hof des Großkönigs nach Babel, 2.) Die dem Jeremia zugeschriebene Weissagung über Babel ihrem thatsächlichen Gehalte nach, 3.) Die Verknüpfung beider, d. h. die Art, wie diese Weissagung vermittelt jener Reise zum Ausdruck gelangte.

Die erstere Nachricht würde, herausgeschält aus der Form einer bloßen Zeit- oder Gelegenheitsbestimmung, folgendes aussagen: Seraja, Sohn des Nerija, Enkel des Nachseja, ist mit dem Könige Zedekia in dessen 4. Regierungsjahre in der Eigenschaft eines שר ממונה nach Babel gereist. Von dieser Reise erfahren wir anderwärts nichts, und es fragt sich nun, ob wir ihr historischen Werth beimessen dürfen oder nicht. Daß die Nachricht nur gelegentlich und nicht um ihrer selbst willen auftritt, beeinträchtigt ihre Wahrscheinlichkeit nicht im mindesten. Wir verdanken solchen Gelegenheiten manche sonst verschollene werthvolle Nachricht — ich erinnere nur an ganz naheliegende Beispiele wie Jer. XXVII. 3, Jes. XVIII. 2, XX. 1. — und die enge, absichtslose Verknüpfung mit andern Daten gibt denselben insgemein nur größere Sicherheit. Gerade die Geschichte Zedekia's ist in den Geschichtsbüchern sehr stiefmütterlich behandelt, da sie dort erst mit seinem 9. Jahre beginnt: aus Jeremia muß sie wesentliche Ergänzungen erfahren. Nun haben wir eben aus dem 4. Jahre des Zedekia eine Erzählung in c. XXVIII. 1) darauf Bezug nimmt, daß auch dieses nach Berichtigung oder Entfernung der Ueberschrift in das 4. Jahr des Zedekia zu verlegen ist. ¹⁾ Danach kamen in diesem Jahre Gesandtschaften aller benachbarten Mächte Vorderasiens nach Jerusalem, um Zedekia — wie aus Jeremia's Weissagung hervor- geht — zum Abfall von Babel zu bewegen, wenn nicht gar Zedekia selbst sie zu einer Verathung dieserhalb nach Jerusalem berufen hatte. ²⁾ Jeremia widerrieth den Abfall mit größtem Nachdruck und trat im 5. Monate desselben Jahres mit unerbittlicher Strenge dem Propheten

¹⁾ Die Zeitbestimmung: „im 4. Jahre im 5. Monat“ in XXVIII. 1 mit Ewald für späteren Zusatz zu halten, liegt keinerlei Grund vor, das בראשית 'מנולכת צ' ist nicht zu sehr zu pressen und aus der Gleichzeitigkeit mit der allgemeinen Angabe c. XXVII zu erklären.

²⁾ Vergl. Maspero, Geschichte der morgenländ. Völker im Alterth. übers. von Pletschmann. S. 494.

Chananja entgegen, der binnen 2 Jahren den Sturz des babylonischen Reiches verhieß. Der Aufstand unterblieb, wie das völlige Stillschweigen aller Berichte zur Genüge beweist. — Ist nun in demselben Jahre eine Gesandtschaft, ja eine Reise des Zedekia selbst nach Babel, historisch wahrscheinlich? Mich dünkt, eine einfache Combination führe zur Bejahung dieser Frage. Die Conferenz in Jerusalem konnte in Babel nicht verborgen bleiben, Mißtrauen und Verdacht in hohem Grade, vor allem gegen Zedekia, mußte die Folge sein. Sich davon zu reinigen, konnte, nachdem das Projekt für jetzt aufgegeben war, nichts geeigneter erscheinen, als eine persönliche Reise des Vasallen zu seinem Souverän, eine erneute Huldigung vor dem Großkönig. Da bereits der 5. Monat des Jahres nach c. XXVIII später fällt als die Anwesenheit oder mindestens die Ankunft jener Gesandtschaften, so bleibt Raum genug für diese Reise.¹⁾ Wäre dieselbe demnach in genauem Zusammenhang mit dem in cc. XXVII. f. Erzählten zu begreifen, so fiel auch jeder Grund weg, mit Bleek die Lesart מַלְאָךְ „als Abgesandter“ nach dem παρά πρέσβειον der LXX für wahrscheinlicher zu halten. Zu dem eben bezeichneten Zwecke mußte eine Reise des Königs selbst, scheinbar bloß zum Zwecke, seine Loyalität zu zeigen, viel dienlicher erscheinen als eine Gesandtschaft mit besonderen Aufträgen oder gar mit verdächtigen Entschuldigungen. Vollends aber steht dieser Lesart die Bezeichnung des Seraja als מַלְאָךְ שֶׁר im Wege. Kommt das Wort auch sonst nirgends vor, so ist doch die Erklärung „Reisemarschall, Quartiermeister“ (vergl. Num. X. 33.) völlig gesichert, und gerade der eigenthümliche und doch sicher originale Titel, der anderwärts her nicht zu entnehmen war, dient wiederum als Beweis der Echtheit des Berichts. Die Anwesenheit eines solchen, wie das שֶׁר beweist, hohen Hofbeamten, ist aber nur durch die Anwesenheit des Königs bei der Karawane zu erklären. Im andern Falle würde auch ein bloßes Amt bei der Karawane nicht gut zu dem מַלְאָךְ שֶׁר מַלְאָךְ stimmen.²⁾ Würgt so in dieser kurzen Notiz so sehr

¹⁾ Diesen causalen und zeitlichen Zusammenhang statuirte auch Ewald (Gesch. d. B. Jer. 3. Ausg. III. S. 798.) Doch dürfte die in c. XXIX. 3 erwähnte Gesandtschaft früher, vor jener Zusammenkunft in Jerusalem, anzusetzen sein. Jedenfalls faßt Hitzig den Verlauf nicht richtig, wenn er (Gesch. d. B. Jer. I. S. 253) die Reise vor die Zusammenkunft verlegt.

²⁾ Auch Grätz (Gesch. d. Juden II. 1. S. 372 Anm.) schließt sich der von den LXX vorausgesetzten Lesart מַלְאָךְ an; zugleich aber liest er nach dem ἀρχὸν δούλον der LXX für מַלְאָךְ שֶׁר : מַלְאָךְ. Aber, so nothwendig beide Lesarten zusammengehören, so sicher sind sie unrichtig. Das einzig dastehende Faktum

eines für die Treue und Geschichtlichkeit des andern, und paßt sie so gut zu den übrigen Nachrichten, so hat man ein volles Recht, die höchste Wahrscheinlichkeit ihrer Historicität zu statuiren, und ich er- innere noch mit besonderer Freude daran, daß Ewald (s. auch Proph. III. S. 143 f.) diese Notiz als geschichtlich festhält, obgleich er alles, was daran geknüpft ist, und dem sie nur zur Zeitbestimmung dient, fallen läßt. Wie viel wahrscheinlicher es freilich ist, daß sie eben dem letzteren ihre Erhaltung verdankt, als daß sie „irgendwie noch bekannt“, und doch anderweitig nicht überliefert, zu so künstlichen Combinationen sollte benutzt sein, darauf braucht kaum hingedeutet zu werden.

Wir construiren nun ferner die Weissagung des Jeremia über Babel nur aus den Worten unsres erzählenden Stückes. Sie ist in V. 62 kurz und bündig zusammengefaßt: „Jahve, Du hast geweissagt wider diesen Ort, ihn zu vertilgen, daß kein Bewohner mehr in ihm sei: sondern eine Wüste soll er sein immerdar“. Der Inhalt von V. 64 ist darin einbegriffen, V. 60 a dadurch exponirt. Ist es nun denkbar oder nicht, daß Jeremia zu jener Zeit eine Weissagung dieses Inhalts aussprach? Die Antwort darauf ertheilen c. XXV—XXIX, wo er immer wieder dasselbe, nur mit näheren Bestimmungen, ausspricht. Nicht allgemeine Weissagungen von der Wiederherstellung Israel's sind es dort, sondern ausdrückliche Verkündigungen der Strafe, die über Babel kommen wird. c. XXV. 12 gibt genau denselben Ausdruck, שְׁמִינָה יְרוּשָׁלַם und bestimmt die Frist auf siebenzig

der Reise eines Königs von Juda nach Babel wurde durch das eine ׀ in ein ganz leichtes verwandelt, und das seltene, den Uebersetzern hier vielleicht unverständliche שְׁמִינָה als das landläufige שְׁמִינָה gelesen. Der umgekehrte Hergang ist so gut wie „undenkbar“, ein Attribut, das Gräß gewiß nicht mit Recht auf die Reise des Königs selbst anwendet. Wie er sich aber für die Lesart der Peschitto: „im elften Jahre“ entscheiden kann und — um mit seinen eigenen Worten zu reden — „im elften Jahre des Zedekia, d. h. zur Zeit der Verbannung dieses Königs“ den „Seraja als Gesandter von Zedekia mit Huldigungsgeschenken nach Babel“ kann reisen lassen, wird wohl jedem andern unbegreiflich erscheinen. Uebrigens erklärt sich die Lesart der Peschitto ohne jede Schwierigkeit. Hielten sich die LXX dem ungewöhnlichen Factum jener Reise Zedekia's gegenüber durch die erwähnten Textänderungen, wodurch jene Reise einfach beseitigt wurde, so wählte die Pesch. den anderen Ausweg, durch Aenderung der Jahreszahl (nach II. Reg. XXV. 2.) an Stelle der unbekannten die einzige bekannte Reise Zedekia's nach Babel, die in die Gefangenschaft, zu setzen. Um so mehr muß es einleuchten, daß die Conjecturen der LXX und der Peschitto einander nothwendig ausschließen.

Jahre ¹⁾; c. XXVII sagt aus, es würden die Völker dem Nebukadnezar, seinem Sohne und Enkel dienen, bis auch seines Landes Zeit komme ²⁾; c. XXIX. 10 gibt wiederum Babel eine Frist von 70 Jahren und verheißt dann Erlösung von seinem Joche. Wie sicher des Propheten Blick in diese Zeit hinaus, das heißt, über den Verlauf von 2 vollen Generationen hin war, beweist sein Auftreten dem Chananja gegenüber in c. XXVIII, gegen die Sanguiniten im Exil in c. XXIX: in keinem Falle eher, aber dann auch mit voller Sicherheit, das ist sein unabänderlicher Spruch. Darum ist es allerdings unbegreiflich, wie Hitzig zugeben kann, daß die Weissagung, auch so-

¹⁾ Zu beklagen ist freilich der desolate Zustand des Textes in diesem Capitel; das oben Hervorgehobene glaube ich aber als echt festhalten zu müssen. Deutlich giebt sich in v. 12 als Interpolation zu erkennen das ארץ כשדים durch seine Stellung sowohl als durch das masc. ארץ. Aber eben wegen dieser Incongruenz ist das folgende שומרי גבול entschieden als echt festzuhalten. Nicht nur wird es zugleich durch LXX verbürgt, sondern es ist auch die nothwendige Parallele zu dem, was Juda und andern Völkern in V. 9 angedroht ist. Ebenso wie dort wird metonymisch von dem Volke ausgesagt, daß es zur Wüste werden soll. Den בבל בבל in v. 9 und 12 nach LXX auszumerzen sehe ich keinen Grund ein. Auch die 70 Jahre halte ich für entschieden echt und gerade von dieser Stelle her für später typisch geworden (vergl. Graf S. 356 f.). Dagegen ist V. 13 seinem ganzen Umfange nach Glossen, wohl ein Randverweis auf die später folgenden Weissagungen gegen die Heiden, dem Wortlaute nach zum Theil aus c. LI entnommen. Selbst dann muß dieser Vers für unecht erklärt werden, wenn man c. L. f. in ihrem ganzen Umfang für echt hält (vgl. Graf zu dieser Stelle). Auf Grund dieses Glossens scheinen dann später erst die Weissagungen über die Heiden in der Redaction, welche die LXX vertreten, an diese Stelle gerückt zu sein. (Gegen diejenigen, welche die Stellung der cc. in LXX für die ursprüngliche halten.) Zudem dabei die letzten ungeschickten Worte des Glossens als Ueberschrift des eingeschobenen Buches über die Heiden recht geschickt benutzt wurden, fiel natürlich V. 14 in der Redaction der LXX weg; derselbe ist aber als echt festzuhalten und bildet den passenden Abschluß dieses Abschnittes. (Vgl. die kritischen Commentare). — Uebrigens hängt von der Echtheit des שומרי גבול — sprachlich neben dem חרבות יבול des v. 9 bei der Häufigkeit des Wortes שביב im Buch Jer. durchaus unverkänglich (gegen Ewald) — keineswegs die Möglichkeit der Weissagung c. LI. 62 ab. Das „zur Wüste machen“ ist ja bei Strafandrohungen gegen Städte und Länder so stehend, daß es ohnehin als selbstverständlich zu ergänzen sein würde.

²⁾ Die folgenden Worte dieses Verses: רבדרי גבול könnten leicht aus c. XXV. 14 hinzugefügt sein (umgekehrt Hitzig, der dort und hier mit Mövers den V. für unecht erklärt); dagegen scheinen mir die Worte bis dahin gesichert, da sie eben zu dieser Vermehrung die Veranlassung gaben. Vgl. übrigens die Commentare.

weit er sie für echt hält, den Sturz Babel's in die allernächste Zeit verlegt, und doch meint, etwas früher oder besser etwas später in demselben Jahre könne Jeremia anderer Ansicht gewesen sein und den Sturz Babel's in nächster Zeit erwartet haben. Und andererseits ist es kaum leichter, die Nähe des Verderbens in dem weissagenden Stücke hinwegzuleugnen. Aber von alle dem steht in dem erzählenden Stücke nicht das Geringste; die einfache Thatsache, daß Babel ausgerottet und eine Wüste werden solle, wird verkündigt, und die Wendung in V. 60 a „all' das Unheil, das über Babel kommen sollte“ (כָּבֹדָא, nicht כְּבֹדָא) weist gerade auf eine fernere, wenigstens eine abstrakte Zeit hin. Indem Kuenen, auf den hier nochmals Bezug genommen werden muß, die näheren Ausführungen in dem sicher unechten Stück c. L—LI. 58 ohne weiteres hinzuzog und mit ihnen die Aussagen in dem erzählenden Abschnitt identificirte, kam er ohne Noth zu der völligen Verwerfung auch dieses Abschnittes.

Zu untersuchen bleibt somit endlich nur noch die Art, wie der Prophet seine Weissagung bei Gelegenheit der Königsreise kund thut, und etwa der Umstand, daß er so abstrakt nur von dem Untergange Babel's redet, ohne, wie er sonst zu thun pflegte, eine Zeitbestimmung zu geben. Natürlich kann, was sich darauf antworten läßt, nur auf Wahrscheinlichkeit, nicht auf Gewißheit Anspruch machen. — Wir sahen oben, daß Jeremia zu verschiedenen Malen eine Heimsuchung Babel's geweissagt hat, und zwar jedesmal mit bestimmter Bezugnahme auf die vorhergehende, sei es noch bevorstehende, sei es, wie in c. XXIX bereits ergangene Heimsuchung des Reiches Juda. Die erste Verkündigung dieser Art finden wir im 4. Jahre Jojakim's, dem ersten Nebukadnezar's, unter einem Könige also, der von einem ägyptischen Könige eingesetzt war und ihm den Vasalleneid geschworen hatte, zu einer Zeit, als das Reich die schwere Hand des Chaldäerkönigs noch nicht gefühlt hatte und vielleicht noch nicht in die Reihe seiner Vasallenstaaten eingetreten war. Wird hier noch mit ausdrücklichen Worten geweissagt, daß das Chaldäerreich vernichtet, eine Wüste werden sollte, so finden wir in c. XXVII bereits nur die allgemeinere Aussage, daß auch Babel's Zeit kommen werde (und es dienstbar werden solle.) Noch weit behutsamer redet c. XXIX: לְפִי מְלָאכָה לְבָבֶל שְׁבַע שָׁנִים אֶפְקֹד אֶתְכֶם. Also nur eine Frist ist angegeben, die Babel gesetzt ist; weiterhin aber lesen wir nicht, was dann an Babel geschehen soll, sondern nur, daß dann der Gefangenen Erlösung naht. Mit großer Wahrscheinlichkeit muß angenommen werden, daß dies Capitel trotz

seiner Stellung im Buche vor den cc. XXVII und XXVIII abgefaßt ist ¹⁾: demnach ist der Grund für die große Vorsicht Jeremia's nur darin zu suchen, daß der Brief eben nach Babel, in das Lager des Gewalthabers gesandt wurde. Gehen wir aber weiter zu den uns erhaltenen späteren Weissagungen Jeremia's über, so finden wir nirgends mehr eine Drohung gegen Babel, überall nur Drohungen gegen das eigne Volk und völlig abstrakte Trostverheißungen. Soweit wir also unterrichtet sind, hat Jeremia nach dem Anfange des 4. Regierungsjahres Zedekia's nie wieder in öffentlicher Verkündigung Babel bedroht ²⁾. Und das hatte seinen guten Grund. Je näher das Verderben rückte, das er voraussah und doch immer wieder abzuwenden bemüht war, um so weniger durfte er mit den Heißspornen Jerusalem's daselbe Lied singen und durch öffentliche Verkündigung in Babel Anlaß zur Unzufriedenheit geben; umsoweniger auch durfte er seiner Unheilsverkündigung eine Aussicht hinzufügen, die, wenn auch noch so fern, doch geeignet war, den Versuch eines Abfalls zu unterstützen. Vor den immer gewaltiger anwachsenden nächsten Ereignissen mußte alles ferner Liegende in das Dunkel oder doch in die Unbestimmtheit einer idealen Zukunft zurücksinken: nur Unheilsverkündigungen und messianische Weissagungen ohne bestimmte Fixirung hören wir fortan. ³⁾ Da läßt es sich, meine ich, leicht begreifen, daß Jeremia das Verlangen trug, irgendwie noch einmal klar und unzweifelhaft auszu-

¹⁾ Vgl. B. 2 und die Commentare.

²⁾ Will man XXVII. 7. theilweise oder ganz für unecht erklären, so kommt das der Sache, um welche es sich hier handelt, nur zu gute. Im ersteren Falle hat sich der Prophet auch im 4. Jahre des Zedekia sehr vorsichtig ausgedrückt, im letzteren ist c. XXIX. 10 bereits die letzte Aeußerung gegen Babel, und das folgende Motiv ist somit schon eine Zeit lang vor Erlaß von c. LI. 59 — 64 wirksam geworden.

³⁾ Wenn man neuerdings, besonders seit Duncker, Jeremia seine politische Haltung in der Entscheidungszeit zum Vorrurf gemacht hat, (so auch wieder Maspero a. a. O. S. 494 f.) so scheint mir jede Spur von Berechtigung dafür zum mindesten für die Zeit vor der eigentlichen Belagerung Jerusalem's zu fehlen. Wenn Jeremia so bestimmt, wie seine Aussprüche beweisen, voraussah, was die Geschichte bestätigt: daß die chaldäische Monarchie noch 2 Menschenalter jedem Angriffe trogen würde; so mußte er sein Volk warnen, daß es nicht muthwillig vor der Zeit sein Verderben herbeiführte. Wie das Schicksal Juda's sich gewandt haben würde, wenn es seine Kräfte gespart und in der Stunde der Entscheidung mit dem andringenden Perserkönig sich verbündet hätte, ist eine Frage von so weiter Perspektive, daß sie trotz ihrer praktischen Unfruchtbarkeit zu Jeremia's Rechtfertigung völlig ausreicht.

drücken, wie ihm die Zukunft erschien, die Seite, die er von nun an verbergen mußte, noch einmal ganz für sich so deutlich wie möglich hervorzukehren. Dazu bot sich bei dieser Königsreise nach Babel die erwünschte Gelegenheit. Mit dem Könige ging als Reisemarschall Seraja, der Bruder Baruch's (vgl. XXXII. 12.), seines Vertrauten: daß also auch dieser Jeremia nahe stand und sein volles Vertrauen besaß, kann in keiner Weise Wunder nehmen. Ihm vertraut er an, was er über das Schicksal Babel's niedergeschrieben hat, „alles Unheil, das über Babel kommen sollte“, und trägt ihm zunächst auf: „wenn Du nach Babel kommst, so siehe zu und lies alle diese Worte!“ Daß dies zur Noth heißen könnte: „lies diese Worte vor“, d. h. denen die dort sind, also den Exilirten, soll nicht in Abrede gestellt werden; daß dies die nächstliegende Bedeutung auch nur der Worte sei, um so entschiedener.¹⁾ Und wenn man nun die Umstände erwägt, wenn man bedenkt, welches Unheil eine, wie es doch scheinen muß, reine und uneingeschränkte Weissagung gegen Babel in den ohnehin heißen Köpfen der Exilirten nach Jeremia's eignen Erfahrungen anstiften mußte, so muß man schon vorher von der Unechtheit des Stückes überzeugt sein, um diese Bedeutung der Worte hier anzunehmen. Auch stimmt die ganze Situation nicht dazu. Nachdem er die Schrift verlesen hat, soll Seraja nicht etwa, wie man erwarten müßte, an das versammelte Volk sich wenden mit zusammenfassender oder mahnender Rede, sondern an Gott allein soll er seine Worte richten, d. h.

¹⁾ Eine Zusammenstellung der Stellen, wo קרא lesen bedeutet, so vollständig als mir möglich war, ist der zugegebenen Möglichkeit keineswegs günstig. Unter den etwa 35 Stellen, die ich gefunden, findet sich קרא an 11 Stellen mit באזרי פ', an 6 Stellen mit לבני פ' (קדם, נגד) in der Bedeutung vorlesen; Dazu noch פ' - אל - קרא Jer. XXXVI. 18. Ohne einen dieser Zusätze bedeutet קרא „vorlesen“ nur an Stellen, wo diese Bedeutung durch unmittelbar vorhergehende deutlichere Ausdrücke ganz unmißverständlich vorliegt, so Neh. VIII. 8 vgl. 7, Jer. XXXVI. 8 vgl. 6; 23 vgl. 21.; „lesen = sich vorlesen lassen“ — eine andere Sache — bedeutet es wohl II. Kön. XXII. 16 und vielleicht Neh. VIII. 18. IX. 3, wenn nicht die letzteren Stellen als parallel zu c. VIII. 8 aufzufassen sind. In allen übrigen Stellen bedeutet קרא einfach „lesen“, entweder „für sich lesen“ oder den bloßen abstrakten Begriff, wie Jer. XXIX. 11. f. Dan. V. Wie peinlich es mit dem Ausdruck für ein Lesen vor einem bestimmten Publikum gehalten wurde, zeigt am besten Jer. XXXVI. Immer von neuem wird dort in B. 6 (bis), 10, 13, 14, 15 (bis), 21 das באזרי פ' zu dem קרא gesetzt, und nur in den oben angeführten B. 8. 23, wo die übrigen Worte fast genau mit B. 6. 21 übereinstimmen, fehlt dieser Zusatz. Wie ganz anders liegt die Sache an unsrer Stelle!

an den, mit dem er allein war. Und draußen am Euphrat wird er gedacht, denn nachdem er mit der Verlesung der Schrift zu Ende sei, soll er einen Stein daran binden und sie mitten in den Euphrat werfen.¹⁾ Auch das stimmt wiederum schlecht zu einer Vorlesung der Schrift vor den Exulanten; denn diese gar unter freiem Himmel vorzunehmen, wäre vollends eine Herausforderung alles dessen gewesen, was Jeremia in jener Zeit mit allen Mitteln abzuwehren bemüht war. — Mögen daher auch die meisten Ausleger, so in neuerer Zeit Benema, Rosenmüller, Dahler, Ewald, Nägelsbach u. meistens ohne weiteres annehmen, daß es sich um eine Vorlesung vor irgend welcher Versammlung handle, so bleibt doch Graf entschieden im Rechte, wenn er für eine Verlesung ohne Zeugen eintritt.²⁾ Eine nichts sagendere Ceremonie (ijdelere vertooning), meint Ruenen, könne man sich gewiß kaum denken. Wie ich hoffe, hat die obige Auseinandersetzung bereits den Weg zu einer günstigeren Beurtheilung gebahnt. Durfte Jeremia die Weissagung gegen Babel nicht mehr öffentlich aussprechen, so kam es ihm darauf an, einen unanfechtbaren Zeugen dafür zu haben, daß er nach wie vor Babel's Untergang festgehalten habe. Dazu wählte er zunächst den Seraja ganz ebenso, wie sich Jesaja seinerzeit den Uria und Sacharja ersah, als er sein מִיָּהּ שָׁלַח הָאֵל auf die Tafel eingrub (vgl. Jes. VIII. 2). Auch dort wird uns nicht ausdrücklich berichtet, wie jene ihr Zeugenamt wirklich ausübten, ebensowenig wie hier: die Zweckdienlichkeit des angewandten Mittels wird ohne weiteres vorausgesetzt.

Gerade diesen Zeugen aber und gerade diese Gelegenheit wählte Jeremia, weil dadurch die Weissagung, die nicht öffentlich vorgetragen werden durfte, dennoch in nachdrücklichster Weise geäußert werden konnte, an ihrem Objecte selbst, mittels einer der symbolischen Handlungen, wie wir sie gerade bei Jeremia oft genug antreffen. Nicht dem betroffenen Volke der Chaldäer, noch dem sehnsüchtig harrenden der Juden, wohl aber der Stadt selbst, die das Volk repräsentirt,

1) Eine seltsame Auffassung vertritt Hensler, indem er das וְהָשַׁלְכֵהוּ בְּאֶרְצוֹ הַחַדָּשׁ Jer. XIX. 8 von einem bloßen Eintauchen verstehen will. Die Handlung verliert dadurch allen Sinn.

2) Ihm folgt Keil. Auch aus Hitzig's Deutung der Worte „wenn Du gen B. kommst“ und aus Umbreit's Paraphrase „daß er . . . die Schrift lese und, wenn er ihren Inhalt sich wohl eingeprägt u.“ nöthigen zu dem Schlusse, daß sie derselben Ansicht sind. Andere noch lassen uns über ihre Auffassung ganz im Zweifel.

wird die Weissagung vorgelesen. ¹⁾ Widerwillig muß der Strom selbst, der die Stadt zur Blüthe gebracht und ernährt, die Weissagung aufnehmen, so daß sie nunmehr körperlich an dem Boden Chaldäa's haftet, und, wie die Schrift durch den Stein unwiederbringlich versenkt und in der Tiefe festgehalten wird, so soll auch Babel versenkt werden und nicht wieder heraufkommen. ²⁾ Der grelle Gegensatz — den Keil hervorhebt — zwischen der demüthigenden Huldigungsreise des Zedekia und der Verkündigung des Untergangs der stolzen Stadt mag die Ueberbringung derselben durch diese Gesandtschaft noch näher gelegt haben. Daß in dem Stücke nichts von dem Termine für die Erfüllung der Weissagung gesagt ist, könnte man wohl aus der möglichst concisen und kurzen Inhaltsangabe erklären; doch läßt sich auch ein Grund angeben, weshalb es Jeremia hier wirklich daran hätte fehlen lassen. Die Terminangabe hat überall bei weitem vorwiegend die Bedeutung, die Leidenszeit Israel's abzustecken, die Zeit seiner Erlösung zu verkünden. Hier kommt es vor allem darauf an, die prophetische Thatfache niederzulegen, welche sonst nicht mehr ausgesprochen werden durfte; die Zeitangabe, überhaupt nur eine runde (s. oben), ist dabei große Nebensache und kann darum mit Fug und Recht weggelassen werden. Hervorzuheben ist übrigens nur das, daß in der Erzählung LI. 59—64 die Zeit ganz unbestimmt gelassen ist, und nichts darauf hinweist, daß der Verfasser sich die Erfüllung etwa als in nächster Zeit bevorstehend gedacht hätte.

So haben wir es hier mit einer möglichst einfachen und doch höchst fruchtbaren Handlung zu thun. Dieselbe hat zunächst den Zweck, die Weissagung sicher und fest auszusprechen und als unwiderruflich durch ihre Versenkung hinzustellen; die letztere gestaltet sich dann ganz

¹⁾ Vgl. Hitzig Comm. S. 414: „Er soll der chald. Hauptstadt gleichsam ihr Urtheil vorlesen.“

²⁾ Die Handlung wird von Ewald mißverstanden. Ihm ist (vgl. Proph. 2. Aufl. III. S. 144. 158) der Stein die Hauptsache, „der schwere Stein des Fluches“, der „zur Bestätigung der Gewißheit des Falles Babel's“ in den Euphrat geworfen werden soll; das kleine Buch soll mit ihm hineingeworfen werden, „ob es etwa in Zukunft wieder ans Tageslicht komme.“ Durch diese Auffassung wird die Handlung unnöthig gespalten, und der zweite Theil derselben ist völlig bedeutungslos, oder vielmehr der Gedanke an ein Wiederauftauchen des Buches paralyfirt das Symbol des nicht wiederkehrenden Steines. Der Wortlaut **תקרי אבן ילד** zeigt, daß der Stein nur Mittel zum Zweck des Versenkens der Schrift ist. Was in der von Ewald angezogenen Stelle Ex. XV. 6. bildlich verwerthet ist: **יִרְדּוּ בַּמַּצְלוֹת כְּמוֹ אֶבֶן** kommt hier zu praktischer Anwendung.

ungezwungen durch die Schlußworte in B. 64 zu einer symbolischen Handlung, welche an c. XIX (vgl. B. 10 f.), c. XXVII. XXVIII die genauesten Parallelen hat. Daß die Handlung durch einen Andern verrichtet wird, verschlägt nichts, weil es durch die Verhältnisse bedingt ist: auch hierfür bietet eine völlig ausreichende Parallele c. XXXVI. 5 ff., der Befehl Jeremia's an Baruch, in seinem Namen seine Weissagungen dem Volke vorzulesen.¹⁾ — Und nun zum Schlusse dieser Untersuchung noch einmal zu Ruenen. Im unmittelbaren Anschluß an die oben citirten Worte sagt er ferner: (§ 81 Anm. 7. S. 233), es komme ihm vor, als wenn die Erzählung mit den öfter erwähnten fingirten symbolischen Handlungen auf einer Stufe stehe. Da diese nun aber durch einen Andern, nicht den Propheten, solle verrichtet sein, so sei, wenn sie thatsächlich nicht vollzogen, auch der Befehl zu ihrer Vollziehung nie gegeben worden, mit andern Worten, die Erzählung kein historischer Bericht, sondern Einkleidung. Ich muß gestehen, daß es mir schwer wird, mich in diese Schlußfolge hineinzudenken. Nur weil es ihm so vorkommt u., schließt R. alles Folgende. Nun gehören aber für R. nicht alle symbolischen Handlungen, auch nicht bei Jeremia, zu den fingirten, vielmehr kommen ihm die in c. XIX und XXVIII einfach und natürlich genug vor, um wirklich zu sein (§ 59, Anm. 8. S. 40); dagegen rechnet er zu ihnen die in c. XIII erzählte, weil Jeremia sicher niemals am Euphrat gewesen ist (vgl. S. 41). Ist nun bei unsrer Erzählung diese und jede andre Schwierigkeit hinweggeräumt, alles völlig einfach, natürlich und möglich, so lautet der Schluß, den man nothgedrungen zieht, doch umgekehrt, daß darum die symbolische Handlung wohl nicht zu den fingirten gehören wird. Und das Letztere kann sie eben deshalb nicht sein, weil sie durch einen Andern verrichtet wird. Der Gedanke, eine bloß fingirte Handlung noch erst einem andern zuzuweisen, ist an sich unvollziehbar. Entweder die Erzählung berichtet, was Jeremia und Seraja wirklich gethan, oder aber, was ein Anderer als wirklich gethan ihnen untergeschoben hat.

Daß das Letztere nicht der Fall ist, geht aus dem Nachweis der inneren Wahrscheinlichkeit der Erzählung, wie ich ihn bisher erbracht zu haben glaube, noch nicht nothwendig hervor: diese Möglichkeit muß also nun weiter in Betracht gezogen werden. Haben wir das große

¹⁾ Vgl. auch c. XVIII. 1 ff., wo des Töpfers Arbeit für Jeremia zur symbolischen Handlung wird, die er auf Gottes Geheiß anschauen muß.

Stück in Weissagungsform, welches der Erzählung vorausgeht, als unecht erkannt, so liegt bei der unverkennbar engen Beziehung, in der beide zu einander stehen, die Vermuthung nahe, daß dies Erzählungsstück von dem Verfasser der Weissagung hinzugebichtet worden sei, um seiner Arbeit den Schein der Authenticität zu geben. Dies die herrschende Ansicht bei denjenigen, die das Stück für unecht halten.

Hier also stehen wir vor der Frage, ob das weissagende und das erzählende Stück demselben Verfasser angehören können, hier muß sich zeigen, ob die gesonderte Untersuchung beider Abschnitte über das Recht der wissenschaftlichen Methode hinaus noch einen praktischen Werth hat. Bisher haben wir gesehen, daß das erzählende Stück, c. LI. 59—64 alle geschichtliche Wahrscheinlichkeit für sich hat. Es enthält nichts, was zu der angegebenen Zeit nicht stimmte, und diese Zeit selbst, das 4. Jahr des Zedekia, ist nach anderweitigen Merkmalen ganz dazu angethan, daß man sich das Erzählte als damals wirklich geschehen erklären kann. Ist also dennoch die Erzählung untergeschoben, das Erzählte damals nicht geschehen, so muß man dem Erfinder das Zugeständniß machen, daß er den geeigneten Zeitpunkt für seine Fiktion sehr gut zu wählen wußte, also doch wohl in der Geschichte seines Volkes während jener Zeit recht wohl Bescheid wußte. Dasselbe muß also von dem Verfasser des weissagenden Stückes gelten, wenn er mit jenem identisch ist, auch in diesem darf sich nichts vorfinden, was der angegebenen Zeit widerspräche; und in dem großen Umfange dieses Stückes müßten sich ja unvergleichlich häufigere Stellen finden, in denen der Dichter Gelegenheit fände, die Zeit, auf die er sich bezieht, durchschimmern zu lassen.

Daß diese Frage nach den historischen Merkmalen des weissagenden Stückes so verschiedene Beantwortungen gefunden hat: daß der eine unter seinen Gegnern die Belagerung Babel's schon unternommen, der andere Nebukadnezar noch am Leben sieht; der eine Vertheidiger alles dafür einsetzt, daß der Verfasser die Wegführung Jojachin's hinter sich, die Zerstörung Jerusalem's noch vor sich hat, der andere bereitwillig zugesteht, daß Jerusalem bereits zerstört sei, und seinerseits behauptet, der Prophet nehme seinen Standpunkt in der Zukunft selbst — dieses sie et non kann uns kaum Wunder nehmen, nachdem wir gesehen, welch mechanisch compilirendem Verfahren das Stück seine Existenz verdankt. Bei so weitgehender Abhängigkeit des Verfassers können wir einen ganz sichern, bewußten

historischen Boden zu finden nicht erwarten, vielmehr werden sich nothdürftige Handhaben für die verschiedensten Datirungen finden lassen. Aber gewisse Hauptfachen werden auch hier nicht wegzuleugnen sein, und zwar solche, die völlig hinreichen, wenigstens ein negatives Urtheil sich zu bilden. Gerade hier brauche ich nicht ausführlich zu werden, sondern kann mich getrost auf die vorzüglichsten Ausführungen Ruenen's (a. a. O. S. 228 ff.) berufen. Zunächst kann es keinem Zweifel unterliegen, daß in dem Stücke Jerusalem als zerstört, das ganze Volk in der Gefangenschaft gedacht wird.¹⁾ Schon das geistlich wiederholte: „zerstört sie — weil es die Rache Jahve's ist — ganz wie sie gethan, so thut an ihr“ (L. 15. 28 f.) und die häufige Betonung der Rache machen das ganz unzweifelhaft.²⁾ Wenn Graf mit Aufbietung alles Scharfsinns zu beweisen sucht, es handle sich nur um die Entweihung des Tempels und die Wegführung unter Jojachin, so darf man wohl nach den Belegstellen fragen, daß diese Wegführung jemals so als Auflösung des ganzen Staates aufgefaßt wäre, wie wir hier lesen. Ja noch mehr: bei Jeremia wird sonst überall die Wegführung Jojachin's als wohlverdiente Strafe Gottes und als Warnung für die Zurückbleibenden, die Rolle Nebukadnezar's als die des Dieners Gottes aufgefaßt, der keineswegs Gottes Rache damit auf sich zieht, die Babel hier mit solchem Ingrimm verheißt wird.³⁾ Aber in Wirklichkeit wird auch dadurch die Schwierigkeit nicht verringert, sondern nur vergrößert. Ist wirklich nur diese Wegführung vorausgesetzt, wo bleibt dann die andere? Nothwendig müssen wir dann annehmen, der Prophet habe den Sturz Babel's ohne eine vorhergehende Zerstörung Jerusalem's erwartet, und diejenigen, die zurückkommen sollen, müssen dann eben dieselben sein, die allein weggeführt sind, nämlich die mit Jojachin Exilirten. Das die widersinnige Consequenz, der man bei Graf's Annahme in keiner Weise aus dem Wege gehen kann. Wenn Graf in augenscheinlicher Verlegenheit sich darauf beruft, daß ja Jeremia mit der Wegführung unter Jojachin das Gericht über sein Volk noch nicht für abgeschlossen hielt, und daß die Zerstörung Jerusalem's und des jüdischen Reiches den Mittelpunkt seiner Weissagung bildete, so ist das nur ein *circulus vitiosus*, mit dem er sich selbst schlägt. Die Berufung auf c. III. 18 ff.,

¹⁾ Vgl. L. 15 ff. 28 f. LI. 11. 24. 34 f. 50 f.; L. 4—7. 19 f. 33 f. LI. 34 f.

²⁾ Auch die schlichte Parallelsirung dessen, was Nebukadnezar und was die Assyrier gethan in L. 17 f. ist besonders schlagend.

³⁾ S. besonders c. XXII, XXVII—XXIX.

wo auch die Wegführung Juda's vorausgesetzt werde, fruchtet nichts. Dort wird im Anfang des Capitels gezeigt, wie Juda's Schuld, trotz des warnenden Beispiels, das Israel ihm bot, noch höher angewachsen sei als die des Brudervolks. Daß die Bestrafung, dem angemessen, nicht ausbleiben könne, versteht sich da von selbst; aber zunächst wendet sich der Prophet in einer Abschweifung an das Volk Israel, das nun durch Juda gerechtfertigt ist, mahnt zur Umkehr und verheißt in weiter Ferne die Erlösung, zugleich mit dem dann ebenfalls verbannten Juda. Aber nach der Abschweifung kehrt mit c. IV. 3 der Prophet zum Thema zurück und verkündet nun das Strafgericht über Juda als Folge seiner Verschuldung. Wie ganz anders es in unfrem Stücke steht, bedarf keines Nachweises. — Diese eine Thatfache, daß die Wegführung ganz Juda's nach der Zerstörung Jerusalem's vorausgesetzt wird, genügt nun vollständig für unseren Zweck. Daß der Sturz Babel's gewiß verhältnißmäßig nahe gedacht ist, daß die für Jeremia so charakteristische Mahnung an die Exilirten zum Ausharren völlig fehlt, sind weitere Momente, für die ich einfach auf Graf und Ruinen verweisen kann. Nur 2 Einzelheiten, über die viel gestritten worden, weil jeder sie für seine Ansicht zu verwerthen suchte, die Namen der Meder und des Nebukadnezar, verdienen noch ein Wort. Das Volk der Meder gerade — mit seinen Nachbarn — ist aus keinem andern Grunde als Zerstörer Babel's genannt (LI. 11. 28.), als weil es in den classischen Stellen Jes. XIII. 17. XXI. 2, den Vorbildern unsers Autors, diese Rolle spielt. Nebukadnezar darum, weil er gerade in Jeremia, den der Verfasser nachahmen will, immer wieder auftritt und als Zerstörer Jerusalem's für alle Zeiten im Gedächtniß der Juden blieb; nur als solcher wird er L. 17. LI. 34 erwähnt. Weitere Folgerungen sind also aus beidem nicht zu ziehen, da es sich hier nicht um freies Eigenthum des Verfassers handelt.¹⁾ —

Doch so wenig ein Prophet im 4. Jahre Zedekia's die Zerstörung Jerusalem's mit ihren Folgen ganz unberücksichtigt vor sich liegen lassen und darüber hinwegsehen konnte, so wenig konnte er sich selbst darüber hinwegsetzen, sich in der Zukunft eine Stelle aussuchen, von der aus diese Ereignisse hinter ihm lagen. Diese Annahme, wie sie von Hävernick und Nägelsbach vertreten wird, verstößt gegen die

¹⁾ Für alle andern Einzelheiten in Widerlegung und Nachweis verweise ich nochmals auf Ruinen.

ersten Grundgesetze für die Auffassung der prophetischen Gabe und Wirksamkeit. Auf einen ausführlichen Nachweis dafür brauche ich mich nicht erst einzulassen, da diese Gesetze jetzt mehr und mehr anerkannter Gemeinbesitz geworden sind: wer noch nicht zugesteht, daß der Prophet zunächst den Boden seiner Zeit unter den Füßen behält, soweit auch sein Haupt in die Wolken hineinragen mag, daß mithin nach dieser zu Grunde liegenden Zeit eben das Zeitalter eines Propheten zu bestimmen sei, mit dem wird man schwerlich über Dinge der prophetischen Theologie einig werden.¹⁾

Da somit die historischen Verhältnisse, welche das weissagende Stück voraussetzt, so gar nicht zu dem 4. Jahre des Königs Zedekia stimmen wollen, uns vielmehr in eine Zeit führen, in der es ein Königreich Juda gar nicht mehr gab, so wird man zugeben müssen, daß der Verfasser kein Mann gewesen sein kann, der mit den Zeiten Zedekia's vertraut war, also nach unsrer Ausführung nicht zugleich der Verfasser von LI. 59—64. Doch läßt sich vielleicht hiegegen noch manches einwenden. Man könnte sagen, jener Pseudo-Jeremia, der Verfasser von Weissagung und Erzählung, habe zu denen gehört, die den oben berührten Kanon für die Prophetie nicht anerkennen, und habe darum ganz unbefangen dem Jeremia in der Weissagung eine Stellung in der Zukunft angewiesen. Man könnte mit größerem Schein vielleicht sagen, daß doch die Verse c. LI. 59—64 eine Kenntniß der vorausgesetzten Zeitverhältnisse weniger durch positive Merkmale, als durch das Fehlen von Verstößen documentirten: das letztere aber könne, zumal bei der Kürze des Stückes, recht wohl auf Zufall beruhen, die Zeitbestimmung, etwa aus c. XXVIII., mechanisch abgeschrieben oder auf's Gerathewohl gewählt sein. Oder endlich, man könnte mit Ewald annehmen, daß der Verfasser an die nackte überlieferte Thatsache einer Reise des Königs Zedekia nach Babylon in seinem 4. Regierungsjahre unternommen, seine Weissagungsrede mittelst des Auftrages an Seraja angeknüpft habe. Gegen alle diese, allerdings unwahrscheinlichen²⁾ Einwürfe wird sich am besten vorgehen lassen, wenn man den Inhalt des Auftrags, den Jeremia in c. LI. 60—64 dem Seraja ertheilt, vergleicht mit dem Inhalt der vorhergehenden Capitel. Im Grunde haben wir in dem kurzen Stück nicht

¹⁾ Vgl. die hierin abschließenden Ausführungen bei Kamphausen Das Lied Moses S. 256 ff.

²⁾ Auf die Unwahrscheinlichkeit der Ewald'schen Annahme wurde schon oben mit wenigen Worten hingewiesen.

weniger als 3 Inhaltsangaben. V. 60 a sagt, daß Jeremia alles Unheil, das über Babel kommen sollte, aufschrieb ¹⁾; V. 62 giebt als Summa davon an, daß Babel eine Wüste für alle Zeiten werden solle; V. 63 f. berichtet eine von Rede begleitete symbolische Handlung, die wiederum nichts weiter besagt, als das eben Erwähnte. Schärfer begrenzt kann ein Gegenstand wohl nicht sein, stärker kann diese Begrenzung kaum betont werden. In dem Weissagungsstück finden wir nichts von dieser Beschränkung. Ein Hauptgegenstand der Verkündigung ist dort die Erlösung und Rückkehr des Volkes Israel, immer von neuem in breiter Schilderung ausgeführt. In so engem Zusammenhang auch die Rückkehr Israel's mit dem Sturze Babel's historisch steht, so bedingt doch gerade die klar und einfach gedeutete symbolische Handlung eine Ausschließung aller Nebenmotive, geschweige daß sie wie hier in den Vordergrund geschoben werden. Dasselbe aber ist über die Vortragsform zu sagen. Wir sahen oben, daß nach dem Wortlaut, dem Inhalt und der Tendenz des in LI. 59—64 vorausgesetzten Stückes dasselbe bestimmt war zur Verlesung ohne andre Zeugen als Gott, der angerufen wird, die Stadt und den Strom, die angeredet und in die Handlung hineingezogen werden. Das Stück c. L—LI. 58 richtet sich von den ersten Worten an an einen möglichst weiten Zuhörerkreis, dessen Kern die Verbannten in Babel sind. Wie sollte es denkbar sein, daß ein Stück, wie es in den Schlußversen charakterisirt wird, mit einem „Verkündet es unter den Völkern!“ begonnen! Ebenso wenig aber paßt die gesammte formelle Anlage des Stückes zu den Voraussetzungen, welche die Schlußverse an die Hand geben. Welchen Zweck hätte es wohl, ein Stück, das, nur für eine Verlesung ohne Zeugen bestimmt, wesentlich einer symbolischen Handlung dienen soll, auf breitester Grundlage declamatorisch auszuführen und nicht nur zu einer vollständigen Rede, sondern zu einem prophetisch-oratorischen Koloss auszuspinnen? Macht dieses Stück wohl den Eindruck, daß es bestimmt wäre, mittelst eines daran gebundenen Steines in den Euphrat geworfen zu werden? Schon die nothwendig vorauszusetzende Einsamkeit des Verlesers und Geheimhaltung der Sache verbot eine solche oratorische Uebung, der Nachdruck, der auf der abschließenden symbolischen Handlung liegt, und der symbolische Zug, der durch das Ganze hindurchgeht, gebot Beschränkung auf das Nothwendige, concisen Ausdruck der einfachen

¹⁾ Ich erinnere daran, daß wir V. 60b noch immer aus dem Spiel lassen.

Thatsachen. Und der Schluß, der aus dem allen gezogen werden muß: der Verfasser von c. LI. 50—64 und der von L—LI. 58 können keine congenialen Geister gewesen sein, geschweige, daß ein und derselbe beides verfaßt hätte.¹⁾

Mit der Möglichkeit, daß c. LI. 59 (60)—64 und c. L—LI. 58 demselben Verfasser angehören, schwindet meines Erachtens der letzte Grund, die Echtheit des erzählenden Stückes anzuzweifeln. Der letzte Rest von Wahrscheinlichkeit, den die Ewald'sche Hypothese von der Benutzung der bloßen Notiz über eine Reise König Zedekia's noch für sich hatte, wird paralysirt durch die Nothwendigkeit, zwei Uebersetzer für den vorliegenden Bestand anzunehmen. Oder — richtiger gesagt — jeder Grund für eine solche Hypothese fällt hinweg, wenn die Echtheit des historischen Abschnittes von der des weissagenden völlig unabhängig ist. Ich halte damit für erwiesen, daß das erzählende Stück echt ist, daß aber das vorhergehende weissagende Stück nicht die Weissagung Jeremia's ist, von welcher das erzählende handelt, vielmehr überhaupt nicht von Jeremia herrührt.

Die nächste Aufgabe wird nun sein, wenn möglich die ursprüngliche, echte Gestalt des ganzen Stückes zu eruiren. In dem historischen Abschnitt haben wir bisher die Worte אֶת כָּל-הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה הַכְתִּיבִים ganz bei Seite gelassen, damit sie uns nicht in dem Vorhaben behinderten, das erzählende Stück ganz für sich, ohne Rücksicht auf das weissagende, das vorhergeht, zu betrachten. Jetzt, da wir die Verbindung zwischen beiden endgültig gelöst haben, erhält dieser kleine Passus eine neue Bedeutung für uns. Er weist mit Bestimmtheit auf eine in nächster Nähe mitgetheilte Weissagung gegen Babel hin, und sagt von ihr aus, daß sie den Originaltext des in den Euphrat versenkten Schriftstückes gebe. Wir kehren damit zu der Vermuthung zurück, daß dennoch die vorliegende Weissagung nur eine Uebersetzung jenes Originaltextes sei; wollen wir das nicht zugeben, so scheint nur die Annahme übrig zu bleiben, daß c. L—LI. 58 einfach an die Stelle jener ursprünglichen Weissagung gesetzt sei. Es läßt sich nicht leugnen, daß an sich die Uebersetzungshypothese annehmbarer erscheinen würde. Doch ehe wir eine dieser Anschauungen

¹⁾ Und hier ergibt sich ein neuer Grund gegen die Uebersetzungshypothese. Denn an dieser, Inhalt und Zweck von LI. 59—64 widersprechenden Anlage nimmt quasi jeder Vers des weissagenden Stückes Theil, und es würde sich als eine Unmöglichkeit erweisen, ein zusammenhängendes und in sich abgeschlossenes Stück daraus loszulösen, das in den Tenor von B. 59—64 einginge.

adoptiren, wird noch manches zu erwägen sein. Bereits oben versuchten wir, uns von dem, was Jeremia nach L.I. 60 aufschrieb, aus dem, was dort berichtet wird, eine Vorstellung zu bilden. Wir sahen, daß es sich schwerlich um eine ausgeführte Weissagungsrede in seiner Durchbildung und rhetorischer Form handelte, sondern daß die schlichteste Verzeichnung dessen, was über Babel kommen sollte (vgl. V. 60), vollkommen zu dem Zwecke ausreichte, zu dem die Weissagung nach den folgenden Versen bestimmt war. Jeremia schrieb das Betreffende $\text{לֹא סֵפֶר אֶת-כָּל-הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה בְּסֵפֶר}$, d. h. auf ein Blatt¹⁾ — mehr oder weniger compendiös — da die Handlung, welche damit vorgenommen werden sollte, Einheitlichkeit des Objectts voraussetzte.²⁾ Aus dieser Verwendung der fraglichen Worte und aus der ganzen Haltung des Berichtes darf man schließen, daß das Ganze kaum mehr als einige Sätze mag umfaßt haben. War nun ohnehin die Bestimmung der Weissagung nicht, zur Kenntniß der Leute gebracht zu werden und deren Wissen um die Absichten und Veranstaltungen Gottes zu vermehren, sondern die, mittels einer symbolischen Handlung der längst ausgesprochenen Weissagung den Charakter des Unabänderlichen zu geben und damit zugleich Jeremia's prophetische Ehre zu wahren: so liegt es auf der Hand, daß des Letzteren Interesse viel weniger auf das Bekanntwerden des Wortlautes, als des Inhalts und der vorgenommenen Handlung gerichtet sein mußte. Daß die Kunde von der letzteren auf die Nachwelt käme, damit er auch später, wenn dem Sturze Juda's der Babel's folgte, als der wahre und zuverlässige Prophet Gottes dastände, darauf kam alles an, auf die einzelnen

¹⁾ Es wird an ägyptisches Papier zu denken sein.

²⁾ Das $\text{לֹא סֵפֶר אֶת-כָּל-הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה בְּסֵפֶר}$ ist mehrfach mißverstanden worden, indem man wohl zunächst an ein eigentliches Buch dachte, sodann die דְּבָרִים nicht als „Worte,“ sondern als verschiedene Weissagungen faßte, die nun in ein Buch zusammengeschrieben wurden. So Gesenius a. a. V. S. 182 f., der dann weiter annimmt, daß das Stück L.I. 59—64 an falscher Stelle stehe und sich vielmehr auf früher im Buche vorkommende Abschnitte beziehe. Er läßt dann L.—L.I. 58 erst nach der Eroberung Jerusalem's geschrieben sein, wie ebenfalls Rosenmüller, nur daß dieser den erzählenden Abschnitt einfach für erdichtet erklärt. So am auffallendsten Dahler (a. a. V. I. S. 222): *Jerémie avait écrit dans un livre tous les maux qui devaient arriver à Babylone, et (sic!) tous les discours qu'il avait composés sur B.* Man sieht, daß er das לֹא סֵפֶר gar nicht übersetzt, sehr zum Vortheil seiner Auffassung, die übrigens auch sonst sehr willkürlich ist. Zur Beseitigung der übrigen Schwierigkeiten nimmt er an, daß die Sammlung später noch einmal von Jeremia überarbeitet und vermehrt sei.

Worte, die dazu benutzt waren, gar nichts.¹⁾ Damit wäre freilich nicht ausgeschlossen, daß auch der Wortlaut der Weissagung, einmal vorhanden, als Denkmal der prophetischen Wirksamkeit Jeremia's hätte erhalten und dem Berichte beigegeben sein können. Aber einer solchen Bewahrung stand wieder ein Hinderniß im Wege. Das Original war ja eben dazu bestimmt, unzugänglich für die Augen jedes Lesers in der Tiefe des Euphrat zu ruhen. Sollte nun der Wortlaut dennoch der Nachwelt überliefert werden, so mußte eigens zu diesem Zwecke entweder vorher eine Copie hergestellt werden, oder Jeremia mußte nachträglich aus dem Gedächtniß den Wortlaut reproduciren. Das Letztere hatte Jeremia in früherer Zeit einmal gethan, nachdem die erste Aufzeichnung seiner Weissagungen böswillig vernichtet worden war (vgl. c. XXXVI. 32)²⁾; aber dort galt es das heiligste Interesse, den empfangenen göttlichen Befehl trotz den Bemühungen der Feinde in's Werk zu setzen, hier lag kein Interesse irgend welcher Art vor. Statt daher eigens zu diesem Zwecke den Wortlaut der erlassenen Weissagung noch einmal aufzuzeichnen, mußte es viel natürlicher erscheinen, die Quintessenz derselben in einen historischen Bericht aufzunehmen und auf diese Weise alles Nothwendige der Nachwelt in einheitlicher Form zu überliefern. Absolut nothwendig aber wurde dies, wenn — was durchaus nicht unwahrscheinlich ist — die Notiz, bis dahin durch den Gewährsmann Seraja bewahrt und überliefert, erst später, nach Jeremia's Tode, seinem Buche angehängt wurde. Und mag nun die Nachricht an ihre jetzige Stelle in der einen oder der andern Weise gekommen sein: jedenfalls ist der Bericht c. LI. 59—64 in solch einheitlicher und abgerundeter Form abgefaßt, daß er uns, wiederum abgesehen von der Verweisung in B. 60b, den Wortlaut des $\pi\epsilon\delta$ durchaus nicht vermissen läßt. Warum sonst die bereits oben betonte dreimalige Angabe des Inhalts, zuerst allgemein, dann in Gestalt einer einzelnen, aber der entscheidenden, abschließenden Thatsache, und endlich in einer sogleich erklärten symbolischen Handlung? Daß dies alles im Grunde nur dazu diene, den fehlenden Wortlaut zu ersetzen, wird jeder Unbefangene sogleich voraussetzen. Am meisten zeigt das B. 62. Es scheint mir schwer

¹⁾ Dieser Zweck wird richtig und gut hervorgehoben bereits bei Schnurrer (a. a. O. IV. S. 31.).

²⁾ Uebrigens beweist der Hergang in c. XXXVI, daß Jeremia nicht gewohnt war, den Wortlaut seiner Weissagungen schriftlich in Händen zu behalten (vgl. B. 2. 4. 32.). Dies spricht gegen die Annahme der Erhaltung einer Copie.

glaublich, daß dieser Vers Worte enthält, die Seraja nach völliger Verlesung der Schrift eigens noch an Gott richten sollte und gerichtet hätte. Das וַאֲמַרְתָּ in V. 62 knüpft ganz unmittelbar an das וְרָאִיתָ וְקִרְאָתָּ des vorhergehenden Verses an; V. 63 setzt in den Worten כְּבִלְתָּךְ לִקְרֹא אֶת-הַסֵּפֶר הַזֶּה nichts anders als vollendet voraus, als die Verlesung der Schrift. Daß zwischen dieser und der symbolischen Handlung noch eine fernere Rede gelegen, ist durch nichts angedeutet, muß vielmehr hiernach als unwahrscheinlich bezeichnet werden. Das וַאֲמַרְתָּ ist also wohl aufzufassen als einem אָמַר gleichbedeutend, es giebt eben, nur in lebendiger Form, den Inhalt der Schrift wieder, und würde genau zu übersetzen sein: „indem Du sprichst.“ So scheinen auch Ewald und Bunsen's Bibelwerk den Sachverhalt aufzufassen, wenn sie V. 62 schlechthin einen kurzen Auszug der Weissagung (für sie freilich c. L. LI.) nennen. Der Erfolg dieses Verfahrens ist der, daß das Stück c. LI. 59—64 als vollständiges Ganze uns vorliegt, daß Niemand zum Verständniß desselben noch den Wortlaut der Weissagung bedürfen wird, so sehr er auch bedauern mag, ihn nicht erhalten zu sehen. Zu verwundern wäre es, wenn sich das nur von Ungefähr so träfe; das Allerwahrscheinlichste wird bleiben, daß der Verfasser durch diese Anordnung entweder die Mittheilung des Wortlautes sich ersparen wollte oder den fehlenden damit ersetzte.

Doch mag auch dies noch zugegeben werden, daß der Verfasser etwas pleonastisch trotz des beigegebenen Wortlautes noch einmal in der Erzählung darauf zurückkam, nur werden wir für diese Möglichkeit Beweise erwarten, Anknüpfungspunkte äußerer Art, wo die inneren fehlen. Wir werden daher untersuchen müssen, inwieweit die Einkleidung der Erzählung über diese hinaus auf ein vorhandenes Weissagungsstück hinweist, und welche Glaubwürdigkeit diese Hinweisungen besitzen.

Wenn wirklich der Erzählung von der symbolischen Handlung der Wortlaut der Weissagung selbst beigegeben war, so konnte derselbe entweder, wie jetzt das große weissagende Stück, der Erzählung vorangeschickt oder derselben angehängt werden. Im ersteren Falle würden wir entweder in der Einleitung der Weissagung selbst eine Hindeutung auf die mit ihr vorgenommene Handlung suchen, oder aber — und dies wäre das Richtigere — in den Anfangsworten der Erzählung, die sich an die Weissagung anschlüsse. Daß derjenige, der den ursprünglichen Wortlaut durch ein Stück aus seiner Feder

verdrängte oder wenigstens stark überarbeitete, keinen der Jäden zerschnitten haben wird, die sein Produkt so gut wie das frühere mit der Erzählung verknüpfen, darf man ruhig voraussetzen.

Nun findet sich zu Anfang der Weissagungsrede, c. L. V. 1, keine Spur einer solchen Hinweisung. Das Stück wird dort eben nur als Weissagung Jeremia's gegen Babel und das Land der Chaldäer gekennzeichnet¹⁾; für jene Verknüpfung mit der Erzählung sehen wir uns also auf den Beginn der letzteren verwiesen.

Dort wird freilich der uneingeweihte, mit dem Urtext nicht vertraute Leser der Bibel die gewünschte Verknüpfung nicht vermissen, und auch die neueren Commentare halten fast ausnahmslos diesen Schein aufrecht. „Dies ist das Wort, welches — befehl“, so übersetzt Luther, ebenso mit dem Zeitwort „auftrag“ das Wunsen'sche Bibelwerk. „Das Wort, welches“ — so beginnen fast alle, soweit sie eine Uebersetzung geben, so (Venema), Ewald, Nögelsbach, Umbreit, Meier, Hitzig, Keil. Nun ist „ein Wort befehlen, gebieten, auftragen“ gewiß kein gutes Deutsch: soll es aber überhaupt etwas bedeuten, so muß es heißen „Jemandem ein Wort“ (hier besser „eine Weissagung“) „zur Bestellung übergeben oder anbefehlen“, so daß in dem Ausdrücken des (gesprochenen oder geschriebenen) Wortes der Auftrag bestünde. Uebersetzt man nun hier so, so wird niemand anders vermuthen können, als daß die Eingangsworte von dem Uebringenden der vorhergehenden Weissagung an ihre Adresse reden wollen. Da aber die meisten, wenn nicht alle obengenannten Uebersetzer die ausgesprochene oder ersichtliche Absicht haben, in ihrer Uebersetzung möglichst klares und gutes Deutsch zu reden, so darf man auch nicht annehmen, daß bloße sflavishe Treue gegen den Wortlaut sie veranlaßt habe, so zu übersetzen; sondern man darf überzeugt sein, daß sie wirklich in diesen Worten eine Anknüpfung an die vorhergehende Weissagungsrede sehen, eine Anknüpfung, die ihnen als selbstverständlich erscheint. Nun aber bedeutet das hebräische דבר אשר צוה nicht das, was man nach jener Uebersetzung vermuthen sollte. צוה דבר heißt genau dasselbe wie das umständlichere צוה מצוה, anderwärts auch דברים, תורה, פקדים²⁾: „einen Befehl, einen Auftrag, ein Gebot, ein Gesetz geben“³⁾. In dieser Bedeutung findet sich die

¹⁾ Vgl. oben, wo über den Wortlaut der Aufschrift gesprochen wurde.

²⁾ Beweisstellen vgl. Ges. Thes. p. 1155 f.

³⁾ Von allen Uebersetzungen, die mir zur Hand sind, geben das Richtige nur Dathe (in der Umschreibung: „Jeremias — mandavit“), Rosenmüller „Man-

Formel häufig im Hexateuch ¹⁾ und in der Stelle Jeremia VII. 23. Da aber das vorhergehende Weissagungsstück weder ein Gebot noch ein Auftrag ist, und auch der ursprüngliche Wortlaut dies nicht gewesen sein kann, so können sich schon darum die Anfangsworte des V. 59 nicht auf das Vorhergehende beziehen. Aber auch das **הדבר אשר** bezieht sich nirgends auf das Vorhergehende, sondern überall, wo es vorkommt, auf den Abschnitt, an dessen Anfang es steht ²⁾.

So geht also das **הדבר אשר צוה** auf das Folgende und findet seine Fortsetzung in dem **ויראה** des V. 60 und dem **ויראה** des V. 61; demnach werden wir übersetzen müssen: „Auftrag, welchen Jeremia dem Seraja u. gab: Jeremia schrieb u. und Jeremia sprach zu

datum a Jer. vate traditum“ und Dahler „Voici l'ordre que le prophète J. donna“.

¹⁾ Vgl. Ex. XVI. 16. XXXV. 4. Lev. VIII. 5. IX. 6. XVII. 2. Num. XXX. 2. XXXVI. 6. Jos. I. 13. IV. 10. Diese Aufzählung dürfte vollständig sein.

²⁾ Vgl. Jesaja II. 1 und sehr häufig (15mal außer dieser Stelle) im Buche Jeremia, z. B. VII. 1. XI. 1. XVIII. 1. XXI. 1. XXV. 1. u. Ueberhaupt steht das bloße Substantiv (sei es mit einem Genetiv oder Relativum) zur Bezeichnung eines Abschnittes, Zusammenfassung des Inhalts, Hinweisung auf denselben, mit größter Regelmäßigkeit im ganzen Alten Testament nur zu Anfang, nie zu Ende des betreffenden Abschnittes. So die häufigen Ueberschriften **דבר יי'** u. **נשא** u. **חזון**, **דברי כל'**, u. Vgl. Jes. I. 1. XIII. 1. u., zu Anfang aller kleinen Propheten, mit Ausnahme von Jona, Haggai, Sacharja I—VIII, des B. Koheleth, Spr. I. 1. X. 1. XXX. 1. XXXI, die massenhaften Ueberschriften der einzelnen Psalmen und die der Psalmbücher, einzelner zerstreuter Lieder wie Hab. III, Jes. XXXVIII. 9; ebenso Esr. IV. 17. V. 6. VI. 2. Neh. I. 1. VII. 7. XII. 24 u. Dagegen habe ich alle Nachschriften irgend welcher Art im Alten Testament verglichen (und glaube, Wesentliches nicht übersehen zu haben); überall, so in den sehr häufigen Nachschriften bei dem Chronisten ausnahmslos, so im Hexateuch, den älteren Geschichtsbüchern, in der bekannten Stelle Jes. XVI. 13 findet sich vor dem Substantiv mindestens ein Demonstrativum wie **זוה**, **זאת**, **אלה**, **המה** oder eine Zusammenfassung wie **כלם** I. Chr. V. 17. IX. 22, **הכל** Esr. I. 11. Die einzige scheinbare Ausnahme, die ich gefunden, ist das **חזת** **יכלם** **לפ'** zu Ende einiger Gesetze Ex. XXVIII. 43. Lev. X. 9 und ohne Dativ XVI. 31. Aber diese Formel, vollständiger Ex. XXX. 21, ist nur eine Apposition zum Vorhergehenden und gehört mit zum Wortlaute des Gesetzes, wie auch das öftere **לר'** **יחזית** **היה** Lev. II. 2. 16, III. 5, ganz anders geartet als unsre und die andern Stellen. Somit bleibt für die Beziehung des **הדבר וג'** auf das Vorige nichts als die abstrakte Möglichkeit, welcher der Sprachgebrauch durchaus widerspricht.

Seraja c. 1¹⁾ Von einer Rücksichtnahme auf den etwa vorausgeschickten Wortlaut des כֹּה־נִאמַר ist also hier durchaus nicht die Rede.

Daß ferner auch am Ende des Abschnittes nichts dergleichen sich findet, kann nicht Wunder nehmen, da das Stück, welches sich für den Wortlaut des כֹּה־נִאמַר ausgiebt, demselben vorausgeht; aber hätte das Original den Schluß gebildet, und hätte irgend eine Ligatur zwischen ihm und der Erzählung bestanden, so wäre dieselbe gewiß stehen geblieben, und das neue Stück wäre einfach in die Stelle des Originals eingerückt worden.

Diese Isolirung des erzählenden Stückes könnte nur eines — wenn das Original beigegeben war — entschuldigen: die Unmöglichkeit oder Schwierigkeit der Verknüpfung mit der Weissagung. Aber diese bot nicht die geringste Schwierigkeit, sie hätte fast durch bloße Umstellung oder durch Hinzufügung weniger Worte leicht erreicht werden können. Ging das Stück voraus, so wäre die Erzählung etwa folgendermaßen einzuleiten gewesen: וְכִתְבָהּ יִרְמְיָהוּ אֶת כָּל־הַדְּבָרִים: הָאֵלֶּה אֵל־כֹּה־נִאמַר אַחֲרַי נִתְּנָן אֵתִי לַשָּׂרָה וְגו' נִצְצֵי יִרְמְיָהוּ אֶת־שָׂרָה וְגו' רָאִתָּה; folgte es nach, so hätten die Worte genügt: וְכִתְבָהּ יִרְמְיָהוּ אֶת כָּל־הַדְּבָרִים הַהֵם אֲשֶׁר שָׁמָּה וְגו'. In beiden Fällen wäre allen berechtigten Ansprüchen vollkommen Genüge geleistet.

Aber das scheint ja ohnehin geschehen zu sein, wenn nicht am Anfang oder am Ende des Stückes, so doch innerhalb desselben in den klaren Worten „alle diese Worte, die gegen Babel geschrieben sind“. Kann doch mit der Bezeichnung „diese Worte“ in der ganzen Umgebung des Stückes nichts gemeint sein als die Weissagung cc. L—LI. Daß diese mittelst jener Worte an das erzählende Stück gebunden ist und gebunden sein soll, will ich gewiß nicht bezweifeln, vielmehr beruht darauf meine gesammte Untersuchung: daß aber nicht etwa der Original-Wortlaut jenes כֹּה־נִאמַר damit gemeint sein könne, behaupte ich allerdings und glaube ich hinreichend begründen zu können.

Das eigentliche, nothwendige Object zu dem וְכִתְבָהּ zu Anfang des Vers 60 heißt אל-כָּל־הַרְעָה אֲשֶׁר־תִּבְרָא אל-בָּבֶל. Dazu ist jener Passus, der eben erwähnt wurde, eine bloße Apposition, in jedem Falle so zu sagen in Klammer zu setzen und als Einschaltung zu

¹⁾ Gewiß haben die Meisten der oben Genannten die Worte auch so verstanden, wie dies z. B. Keil ausdrücklich hervorhebt; nur müßte auch danach überseht werden.

lesen. Für das erzählende Stück selbst hat er nicht die geringste Bedeutung; vielmehr geht der Faden desselben von V. 60 a augenblicklich zu V. 61 über und wird nur eine Zeit lang durch jene Einschaltung unterbrochen. Dieselbe kommt einzig und allein der vorhergehenden Weissagungsrede zu gute, indem sie für deren Echtheit Bürgschaft leistet. Wird sie weggelassen, so fällt nur diese Bürgschaft fort: das Stück selbst gewinnt — und das muß jeder zugestehen — an Folgerichtigkeit und Leichtigkeit. In die Construction des V. 60 ist der Passus nicht völlig aufgenommen. Gleich auf das erste Object folgt eine adverbiale Bestimmung, אל-ספר אהר, und dann erst schleppt das zweite Object in Apposition nach. Auch dies, obwohl nur eine an sich nicht große sprachliche Härte, verdient neben anderem angemerkt zu werden. Endlich aber ist der ganze Halbvers aus Fragmenten der nächstbenachbarten Sätze einfach zusammengesucht und zusammengesetzt. Die ersten Worte, את כל-הדברים האלה stammen vom Ende des V. 61, die folgenden אל-בבל sind V. 60 a entlehnt, ויכתב (יר' את כל-הרעה אשר-תבוא) אל-בבל, nur daß das Verbum der appositionellen Construction angepaßt werden mußte. Daß dabei das אל כתב nicht ganz so gut klingt wie das ברא אל, war bei der Anwendung einer solchen Methode nicht zu vermeiden. Aber eben in dieser Methode meinen wir auch wieder dem Verfasser des weissagenden Stückes zu begegnen, der sich überall gleich bleibt.

Ich fasse die gewonnenen Instanzen zusammen. Ist es unmöglich, aus cc. I. LI einen Originalwortlaut der Weissagung Jeremia's mit Wahrscheinlichkeit herauszufinden; war nicht sie es, auf deren Bekanntwerden es ankam, sondern nur die Art und Weise ihrer Edirung und die symbolische Handlung, die durch sie vollzogen wurde; bildete diese letztere selbst ein Hinderniß für ihre Bewahrung; kommt andererseits die Erzählung von alle dem — allem Anschein nach absichtlich — durch mehrfache Angabe des Inhalts für den fehlenden Wortlaut auf, und ist diese somit ein ganz lückenloses Ganze; ist ferner keinerlei Spur einer organischen Verknüpfung des Wortlautes mit der Erzählung zu finden, obgleich diese leicht hätte hergestellt werden können; bildet dagegen die vorhandene Verknüpfung einen unorganischen Theil des Ganzen, lose eingehängt und von Nutzen nur für die als unecht erkannte Weissagungsrede; ist sie endlich auch durch Stellung und Form noch verdächtig — so dürfte der Schluß vollauf berechtigt sein, daß dieser verknüpfende Satz eben von

dem Verfasser der untergeschobenen Weissagung herrühre, der damit sein Produkt habe legitimiren wollen.

Entschließen wir uns zu dieser Annahme, so sind die letzten Schwierigkeiten betreffs des wichtigsten Stückes, des Abschnittes LI. 59—64 gelöst: wir brauchen dann nur V. 60 b zu streichen und dürfen überzeugt sein, ein echtes Stück jeremianischer Thätigkeit erhalten und gerettet zu sehen, unversehrt Dant dem verhältnißmäßig discreten Verfahren des Interpolators¹⁾. Es ist dann in der Ueberslieferung dieses kurzen Stückes alles geschehen, was die vollzogene Handlung selbst als nothwendig und wünschenswerth an die Hand giebt. Die Nachricht von jener Mission des Seraja hat sich erhalten, und ist — wahrscheinlich erst nach Jeremia's Tode um die Zeit, als die geweissagten Ereignisse eintrafen — in dieser Gestalt als Zeugniß für seine Sehergaben in das Buch Jeremia's aufgenommen worden. Und in dieser Form steht das Stück keineswegs vereinzelt da: es hat in der Art seiner Einführung und Anordnung einen unverkennbaren Zwilling Bruder an dem kleinen c. XLV, dem Ausspruche Jeremia's an Baruch über dessen eigenes Schicksal. Die Einleitungsformel וְהָיָה אֲשֶׁר, die genaue Adresse, die Angabe der Gelegenheit durch וּבְיוֹמָיו mit dem inf., die Zeitbestimmung, alles dies ist in ganz ungezwungener Weise²⁾ völlig gleichmäßig gebildet. Es ist — wie Hitzig richtig bemerkt hat — ein genaues Seitenstück zu jenem Capitel, das an Baruch gerichtet ist, und dies dient wiederum zur Bestätigung für seine Abstammung aus demselben Kreise, dem Hause des Baruch, dessen Bruder der Bote Jeremia's in unsrem Stücke ist.

Eine willkommene Probe für die Richtigkeit des gewonnenen Resultats haben wir an der Aufgabe, von ihm aus die Existenz des weissagenden Abschnittes und dessen Charakter zu erklären. Denn nehmen wir auch an, daß in dem Stücke der Originalwortlaut der Weissagung irgendwie vergraben liege, so wird uns damit über die eben berührten Fragen noch keineswegs Aufschluß gegeben. Mag dann auch die Thatsache der jedenfalls sehr umfassenden Ueherarbei-

¹⁾ Wem selbst dieser, wie mir scheint, nicht nur sehr leichte und berechnete, sondern auch leise Eingriff in den Text des Stückes noch zu gewagt erscheint, muß bei der Unechtheit des weissagenden Stückes, der Wahrscheinlichkeit wesentlicher Echtheit des erzählenden stehen bleiben und auf Gruirung des Näheren verzichten.

²⁾ Nicht der geringste Anhalt wäre zu finden für die Annahme einer Nachahmung.

tung einfach hingenommen werden, ohne die Frage, warum sie gerade hier sich finde, so wird doch die Art derselben um so räthselhafter. Was anders treibt sonst wohl zu eigentlicher Uebersetzung — nicht etwa nur sporadischer Interpolation — eines Stückes, als die Absicht, das Stück nach eigenen Ideen, nach vermeintlich besserer Einsicht zc. umzumodeln, ihm den Stempel des eigenen Geistes aufzudrücken? Aber hier hätten wir es nicht nur mit einer Uebersetzung zu thun, die Jeremianisches auf den Jeremia aufspießt, sondern auch überall, wo sie uns entgegentritt — man möchte fast sagen, in der selbstlosesten Weise — an Fremdes sich anlehnt oder gar Fremdes entlehnt. Man sollte doch denken, daß ein Uebersetzer zunächst um den Glauben an die Echtheit seines Elaborates nicht besorgt sein dürfte, da er ja das Original der Hauptsache nach bestehen läßt, also zu allerletzt auf den Gedanken kommen wird, noch dazu Farben von der Palette des alten Meisters anderswoher zu entlehnen; und nicht minder muß man erstaunt sein über den seltsamen Ehrgeiz, dazu noch eine Menge fremden Gutes zu fügen, um endlich das Ganze sein Eigenthum zu nennen. Nur ein durchaus zwingender Beweis wird uns vermögen, das Faktum kopfschüttelnd anzuerkennen: dagegen werden wir jede Erklärung willkommen heißen, die uns die Nothwendigkeit erspart, ein solches Faktum zuzugeben.

Diese Erklärung giebt sich auf Grund unseres Resultates: (daß jener verbindende Satz eingeschoben, der Originalwortlaut dem Referate überhaupt nie beigegeben worden sei), mit großer Wahrscheinlichkeit. Dem Referate gegenüber war soviel klar, daß hier eine Originalweissagung Jeremia's, der Wortlaut jenes 720, dessen einstmalige Existenz urkundlich beglaubigt war, fehle. Daß dieses Fehlen in dem Referate selbst berücksichtigt und anderweitig ersetzt war, konnte übersehen werden; die Weissagung selbst, über Babel, in der dessen Sturz und damit indirekt die große Thatfache der Erlösung Israel's verkündet wurde, mußte den Nachlebenden ganz besonders interessant und wichtig erscheinen, ja ihr Verschwinden war neben der ganzen Reihe abkündender Weissagungen wider die heidnischen Völker eine Lücke, die auf's schwerste empfunden wurde. Wo war sie geblieben, wie mochte sie gelautet haben? Ich sollte meinen, daß sich hier wie von selbst für den schriftgelehrten Literaten eine unschätzbare Gelegenheit, ja eine unwiderstehliche Versuchung bot, einerseits, es den alten Propheten gleich zu thun, und andererseits, eine beklagenswerthe Lücke in gewissenhaftem Anschluß an die

alten Vorbilder zu Nutz und Frommen seines Volkes auszufüllen. Dies die einfache Antwort auf die oben gestellte Frage, wie die ersichtliche doppelte Tendenz des Autors, eine Weissagung gegen Babel, und diese im Namen Jeremia's zu schreiben, zu erklären sei. Eben diese beiden Punkte bildeten der Natur der Sache nach das eigentliche Programm des Autors. Soll ich den relativen Gegensatz zwischen dieser Entstehungsart des Stückes und der durch Uebersetzung mit einem Worte bezeichnen, so ist es der, daß diese letztere von dem gegebenen Original ausgehend auf etwas Andres, Fremdes hinielen mußte, während die Neudichtung von der Eigenart des Verfassers — soweit er solche besaß — zu abstrahiren und Jeremia dem Leser vorzuführen bemüht war. Jedem muß es einleuchten, daß der einfache Thatbestand in unsrem Stücke nicht der ersteren, sondern der letzteren Tendenz entspricht, und so wäre dargethan, daß die Annahme der völligen Neudichtung zur Ausfüllung einer vermeintlichen Lücke die Existenz und Eigenthümlichkeiten des weissagenden Stückes am besten zu erklären im Stande ist. Da aber die Annahme selbst zunächst von dem referirenden Abschnitt abstrahirt ist, so muß diese Bewährung einem neuen Problem gegenüber ihre Wahrscheinlichkeit um ein Bedeutendes erhöhen.

Von diesem Standpunkt aus gilt es nun, womöglich Näheres über die Entstehung des unechten Stückes zu ermitteln. In das Verfahren des Autors sind wir weiter oben zur Genüge eingedrungen; sodann haben wir die Zwecke und Ziele des Verfassers im Ganzen wie im Einzelnen erkannt; gesehen haben wir auch, wie weit er hinter dem Hauptziele, die Originalweissagung in den Augen des Lesers zu reproduziren, zurückgeblieben ist: es erübrigt noch, auf Grund des Gefundenen und in Uebereinstimmung damit das Zeitalter des Verfassers, soweit möglich, festzustellen.

Eine Grenze nach oben hin für die Abfassungszeit des Stückes haben die ersten Abschnitte der Untersuchung ergeben; dieselbe muß hinter Ezechiel und die exilischen Stücke des Buches Jesaja fallen. Die Grenze nach unten bleibt noch zu bestimmen, und zwar wird sich vor allem fragen, ob die Abfassung noch vor Babel's Sturz fällt oder nicht.

Diese Frage wird hier zum ersten Male aufgeworfen; denn alle, die bisher die Unechtheit des Stückes begründet haben, nahmen als selbstverständlich an, daß derselbe historische Untergrund, der die Abfassung durch Jeremia als unmöglich erkennen ließ, um so sicherer

das Zeitalter des wahren Verfassers verrathe. Aber selbst auf dem Standpunkt jener Kritiker, die auch das Referat für unecht hielten, schoß dieser Schluß über das Ziel hinaus. Der sonst richtige Grundsatz kann nimmermehr da gelten, wo nicht späterer Irrthum, sondern der Verfasser selbst sein Stück einer andern Zeit zugewiesen hat. Er kann da wohl irren in den Zeitmerkmalen, die er verwendet; aber er wird sich jedenfalls Mühe geben, nicht seine Zeit, sondern jene fingirte dem Stücke zu Grunde zu legen. Damit aber fehlt der Zeitfarbe eines solchen Stückes die Naivetät, und sie kann deshalb nicht als identisch mit der des Verfassers gelten. Aber freilich könnte man hier sagen, der Verfasser habe jenes Referat, ob echt oder unecht, während des Exils zuerst edirt und die Weissagung zu Trost und Anregung seines Volkes hinzugefügt; diesen Zweck habe sie natürlicher Weise nur vor, nicht nach der Einnahme Babel's erfüllen können. Allerdings nicht; vielmehr kann sie, falls ihre Abfassung später fällt, eben nur einen literarischen Zweck verfolgt hätten, sie ist dann gleichsam keine lebendige, sondern eine versteinerte Weissagung. Daß das letztere der Fall, wurde bereits oben für höchst wahrscheinlich erklärt, die Gründe dafür werden jetzt anzuführen sein. Schon jene Weissagungen, die unser Autor benutzt hat, führen uns an das Ende des Exils, die Specialweissagungen Jes. XIII und vor allem XXI. 1—10 zeigen die Situation bereits so weit vorgeschritten, daß es schwer wird, zwischen ihnen und der Einnahme Babel's noch Raum für unser Stück zu gewinnen. Sag ferner das geweissagte und ersehnte Ereigniß noch vor dem Verfasser, so wäre es wohl zu begreifen, daß er, um Jeremia's Art zu treffen, auf dessen Weissagungen zurückgriff; nicht aber, daß er sich anderweitiger fremder Hülfe bediente, um die rechten Farben für Dinge zu finden, die seinen eigenen Gedankenkreis erfüllten. Raum leichter wäre es zu erklären, daß eine Zeit, die an produktiven, selbständigen Schriftstellern keineswegs arm war, ein Stück, das auf jene sich überall stützte, als Weissagung sich gefallen ließ. Die größte Schwierigkeit aber bieten die starken Widersprüche zwischen der Zeitangabe des echten Stückes und den historischen Voraussetzungen des unechten, zwischen der Beschaffenheit der Originalweissagung, soweit wir sie aus dem Referate erschließen können, und der beabsichtigten Reproduktion derselben. Wenn, wie aus Allem ersichtlich, der Autor das Bestreben gehabt, nach den Vorschriften des Referates zu verfahren, so können alle Verstöße dagegen nur auf mangelhafter Ausrüstung zu dieser Auf-

gabe beruhen, und diese läßt wiederum einen Schluß zu auf den größeren oder geringeren Abstand, der ihn von jenen Zeiten trennte. So sehr wir nun auch geneigt sein mögen, der eigenen Lage und dem drängenden Bedürfniß der Zeit kurz vor dem Sturze Babel's einen bedeutenden Einfluß auf die Fassung des Stückes zuzugestehen, so hätte doch dies vollauf geschehen können, ohne daß die Zeitverhältnisse Zedekia's so gröblich verkannt worden wären. Im Exile selbst mußte man, mußte vor allem ein Schriftgelehrter von den letzten Ereignissen vor dem Exil noch eine bestimmte Vorstellung haben, da diese als nächster Gegensatz unbedingt nöthig war, wenn man die eigene Lage verstehen wollte. Wer damals schrieb, konnte recht wohl zunächst den Vordergrund schaffen, daß Jeremia die nahende Wegführung prophezeite, um dann in der ferneren Zukunfterst den Sturz Babel's zu zeichnen: im Zusammenhang damit ließ sich dann die Aufforderung zur Rückkehr an die Exulanten auf das nachdrücklichste aussprechen, und man dürfte sich dann auch nicht wundern, wenn die Farben glühender ausfielen, als Jeremia selbst sie hätte auftragen können. Dagegen wird es mir schwer, zu glauben, daß ein Schriftsteller jener Zeit so rücksichtslos nur den eignen Standpunkt hätte zu Grunde legen und dem Jeremia unterstieben dürfen. Und hätte er es dennoch gethan, so wäre das Zeitbild gewiß klarer ausgefallen, seine Züge wären nicht so unbestimmt und schwankend, wie wir sie vorfinden ¹⁾.

Dies alles scheint mir zu beweisen, daß unser Stück seine Entstehung erst nachexilischer Zeit verdankt und demnach ein rein literarisches Produkt ist, geschaffen nur für die Stelle innerhalb des Buches, dem es angefügt ist, ohne vorher im Leben seine Verwendung gefunden zu haben ²⁾. Seine Abfassung ist also ein Theil jener umfassenden literarischen, vor allem redaktionellen Thätigkeit, die in den auf die Rückkehr nach Palästina folgenden Jahrhunderten geübt wurde und die allmähliche Fixirung des Kanons zum Resultat hatte. Eine schwache Spur jener Zeiten mit ihren keineswegs glänzenden Zuständen

¹⁾ Dazu rechne ich auch Formeln wie בְּיָמֵינוּ הָיָה רַבְעָת הָהִיא L. 4. 20 u. הִנֵּה יָמֵינוּ בָּאִים LI. 47. 52 neben יָרֵד מֵעַתָּה in LI. 33 und vielen andern Anzeichen, daß das Eintreffen in nächster Nähe erwartet wird. Vergl. darüber besonders Graf und Ruenen.

²⁾ Man könnte allenfalls vermuthen, daß es auch in nachexilischer Zeit eigens zu dem Zwecke ergänzt sei, um fernere Zuzüge in das heilige Land mit Jeremia's Worten herbeizulocken; aber daß der Sturz Babel's wie den Anfang, so auch den Schluß bildet, spricht dagegen.

glaube ich zu finden in den vorsichtigen Aeußerungen über das Exgehen der zurückgekehrten Israeliten. Nur die Verse c. L. 19 f. reden davon, und davon ist der erste, das Abweiden der Berge, wie wir oben sahen, eine Reproduktion mehrfacher älterer Ausprüche in kurzer Fassung, der zweite sagt nur Geistiges, die Vergebung der Schuld Israel's und Juda's aus. Im Uebrigen ist es ein Negatives, die Rache, die überall in den Vordergrund tritt, ein schlechter Ersatz für die glänzenden Verheißungen, die wir in Jes. XL—LXVI und selbst in der kurzen Stelle Jes. XIV. 1 ff. finden. Auch unklare Ausdrücke, wie das *הָרָר הָרָר* in L. 5 und das *יִשְׁבֹּת צִירָךְ* LI. 35 scheinen mir aus dieser späteren Zeit am besten ihre Erklärung zu finden, wenn es auch nicht unmöglich ist, sie ohne diese Annahme zu verstehen. Vor allem aber bietet dann, in eigentlich nachprophetischer Zeit, die weitgehende Unselbstständigkeit des Stückes nicht die geringste Schwierigkeit mehr: der Verfasser sah sich genöthigt, sich in eine andere, frühere Zeit zurückzuversetzen und sieht das beste Mittel zu diesem Zweck in ängstlicher Anlehnung an die Propheten, die damals weissagten.

Dies die Gründe, um derentwillen ich das Stück in die Zeit nach dem Exil, in das 5. oder 4. Jahrhundert verlegen zu müssen glaube. Jede nähere Bestimmung halte ich für gefährlich, weil es mir an weiteren Kriterien zu fehlen scheint: ich überlasse sie gern jedem, der mehr geneigt ist zu wagen, als ich es bin.

Nur eine Kleinigkeit bleibt mir noch zu besprechen übrig. Der letzte Vers von c. LI schließt mit den Worten: *יִרְעֹבוּ עַד-הַנְּהַר רַבָּרִי* ¹⁾ *יִרְמִיָּהוּ*). Diese Worte habe ich bisher gar nicht berücksichtigt, weil sie ohne Zweifel mit dem Text der vorangehenden Capitel nichts zu thun haben. Das Wort *יִרְעֹבוּ* schließt das weissagende Stück in V. 58 ab und ist augenscheinlich daher entlehnt; der auch neuerdings mehrfach gemachte Versuch, es zugleich als Schluß der Worte in V. 64 zu begreifen ²⁾, ist als entschieden verfehlt zu bezeichnen. Nun sind dergleichen, fast immer willkürliche Zusätze allerdings unberechenbar, und eine sichere Erklärung für ihr Entstehen selten oder nie zu geben; doch wird man mit Recht erwarten, an dieser Stelle wenigstens eine

¹⁾ Dieselben fehlen bei den LXX.

²⁾ So Umbreit, Nägelsbach, Meier, Ewald, Keil; am eigenthümlichsten Dahler mit Beziehung auf das Vorhergehende: [Elle ne se relevera plus des malheurs, dont je l'aurai accablée] quelque peine qu'on se donne pour la rétablir.

Meinung darüber ausgesprochen zu finden. Nun scheint mir zunächst überwiegend wahrscheinlich, daß die Worte in ihrem ganzen Umfang zusammenzunehmen sind, d. h. daß der fernere Zusatz sich an das וַיִּבְרַח nicht nur der Stellung, sondern auch dem Sinne nach anschließt. Von dieser gemeinsamen Ansicht gehen die Erklärungsversuche von Mövers¹⁾, Nitzig und Graf aus, obgleich dieselben auf verschiedene Resultate hinauslaufen. Mövers benutzt den Passus zu einem Beweise für seine Ansicht von der Unechtheit des abschließenden Stückes, c. LI. 59–64. Er meint, die Worte וַיִּבְרַח - הַזֶּה - רַגְלִי hätten in einer älteren Handschrift des Jeremia, die jenes Zusatzes noch entbehrt habe, als Schlusszeichen gestanden: „verbo וַיִּבְרַח terminantur vaticinia Jeremiae“, und diese Schlussformel habe der Herausgeber zugleich mit dem letzten Worte וַיִּבְרַח ungehöriger Weise an das Ende der neueren, durch B. 59–64 vermehrten Handschrift übertragen²⁾. Daß aber diese Erklärung selbst erst aus der vorher feststehenden Ansicht von der Unechtheit des erzählenden Stückes hergeleitet ist, liegt auf der Hand; mit der Erkenntniß, daß demselben die Priorität zukommt, ja die Weissagung ihm erst ihre Entstehung verdankt, wird sie von selbst hinfällig. Anders Graf und Ruenen. Auch sie lassen das וַיִּבְרַח - הַזֶּה - רַגְלִי ursprünglich hinter B. 58, aber eben zwischen der Weissagung und der Erzählung gestanden haben, als später hinzugefügt in der Absicht, die eigentlichen Worte, d. h. die „Weissagungen (Graf) von dem Folgenden“, der „Nachschrift“ (Ruenen) zu unterscheiden. „Da aber die Erzählung B. 59–64 auch noch zu dem Buche Jeremia gehörte und Worte desselben enthielt, während c. LII einen nicht mehr von Jeremia herrührenden oder über ihn berichtenden Anhang bildete, so wurde diese Unterschrift — hierher an das Ende gesetzt, zugleich aber das Wort וַיִּבְרַח mit herunter genommen, um anzudeuten, daß genau genommen die Worte d. h. die Weissagungen Jeremia's nur bis dorthin gehen“ (Graf). Auf den Umstand, daß bei dieser Auffassung die ursprüngliche Stellung des Passus zwischen zwei zusammengehörigen Stücken doch sehr unmotiviert wäre, will ich kein Gewicht legen, da, wie schon oben gesagt, solche Zusätze eben unberechenbar sind. Aber an der Stelle, wo er jetzt steht, müßte hienach der Satz eine doppelte Bedeutung und Bestimmung haben: einerseits sollte er nach des Umstellers Absicht bedeuten, daß das folgende Capitel nicht mehr unter die Rubrik וַיִּבְרַח - הַזֶּה - רַגְלִי falle — und

¹⁾ Im wesentlichen dieselbe Ansicht mit einem „vielleicht“ giebt Ruenen S. 228.

²⁾ A. a. O. S. 50 f.

das könnte er doch nur ohne das **וַיֵּשֶׁב**; andererseits sollte er in Verbindung mit dem letzteren Worte andeuten, daß eigentlich die **וַיֵּשֶׁב** schon mit V. 58 zu Ende gingen. Daß dem Passus diese doppelte Bedeutung sollte zugemuthet sein, läßt sich schwerlich annehmen: hielt ein Späterer die Stelle nach V. 64 für die richtigere, so hätte er wohl einfach das **וַיֵּשֶׁב - הִנֵּה הָרָר** dahin versetzt, das **וַיֵּשֶׁב** aber an seiner Stelle belassen. — Diese Schwierigkeit vermeidet Hitzig durch die Annahme, daß ursprünglich das erzählende Stück der Weissagung vorausgegangen, dann aber um des besseren Anschlusses an die vorhergehenden Weissagungen willen an das Ende versetzt worden sei. Die bereits vor dieser Umsetzung angehängte Schlußnotiz sei dabei hinter V. 64 gerückt, zugleich aber **וַיֵּשֶׁב** als „das letzte Wort Jeremia's gewissenhaft mit herunter genommen worden, wo es dasselbe Subjekt wie V. 58 haben würde“. Das letzte — etwas unklar — soll wohl heißen, daß der Umsetzer gewissermaßen abergläubisch das „letzte Wort“ Jeremia's an seiner Stelle habe lassen wollen, und darum an V. 64 angehängt habe, wo es auch allenfalls Sinn hatte. Daß nun die von Hitzig angenommene ursprüngliche Ordnung „unsinnig sei“, wie Keil meint, ist eine gewagte Behauptung, und der Versuch Nägelsbach's (1868) zu beweisen, daß sie „nicht glaublich“ sei, braucht nach den vorhergehenden Ausführungen nicht mehr widerlegt zu werden. Zu dem Nachweise der Echtheit von V. 59—64, der Unechtheit des Uebrigen paßt diese Anordnung ohne Zweifel am besten. Daß man dann später Weissagung an Weissagung reihen wollte, und die beiden darum umsetzte, ist auch begreiflich. Nur die Art, wie Hitzig die Entstehung des Passus selbst erklärt, scheint mir zu künstlich. Meine Meinung ist folgende. Als ein Späterer die Verse 59—64 herausnahm und an das Ende des Ganzen rückte, standen dort die Worte **וַיֵּשֶׁב - הִנֵּה הָרָר** noch nicht. Um nun als gewissenhafter Mann den Eingriff in die ursprüngliche Anordnung, den er sich erlaubt hatte, zu markiren, ließ der Urheber der Umstellung das letzte Wort der Weissagung **וַיֵּשֶׁב** als Merkzeichen des ganzen Stückes hier zu Ende stehen und fügte die folgenden Worte hinzu in der Bedeutung: „bis zu dem Worte **וַיֵּשֶׁב** reichen eigentlich die Worte Jeremia's“ d. h. „die Weissagung, welche mit **וַיֵּשֶׁב** schließt, hat ursprünglich den Schluß aller Worte Jeremia's gebildet.“ In dieser Kürze konnte dann freilich die Notiz mißverstanden, ja das Wort **וַיֵּשֶׁב** geradezu zu Vers 64 gezogen werden. Diese Annahme scheint mir vor allem den Vorzug zu haben, daß sie den ganzen

Passus auf einmal und in ursprünglicher genauer Zusammengehörigkeit entstehen läßt; jede doppelte Bedeutung ist dabei ausgeschlossen.

Und nun, nachdem ich um des inneren Zusammenhanges willen die Ansicht von den beiden Capiteln, die sich mir als die richtige ergeben, consequent entwickelt habe, gebührt es sich wohl auch, noch einen Blick ringsum zu werfen auf einige andere Anschauungen, die etwa noch ihr Recht behalten würden, wenn man diesen oder jenen oder mehrere von meinen Schlüssen nicht zugeben wollte. Dazu rechne ich nicht die beiden extremsten Ansichten, Annahme der Echtheit oder der Unechtheit des ganzen Stückes. Die erstere scheint mir durch den ersten Theil meiner Abhandlung ausreichend widerlegt, die letztere durch den zweiten. Denn wenn man zugeben muß, daß das erzählende Stück an sich unabhängig von dem weissagenden, ja völlig anders geartet, und demnach anderen Ursprungs ist als jenes; wenn man ferner historische Glaubwürdigkeit ihm nicht absprechen kann: so darf man gewiß nicht den weitgehendsten kritischen Schritt thun, sondern nur den leichteren, indem man die Echtheit des einen anerkennt, das andre verwirft. Möglich aber bleibt immerhin die Annahme einer Uebersarbeitung des ganzen Stückes, bei welcher der Originalwortlaut der Weissagung benutzt, aber jetzt verdeckt wäre und zugleich auch das Referat c. LI. 59—64 irgendwelche Veränderungen erlitten hätte. Möglich bleibt diese Annahme aber, wie mir scheint, nur darum, weil sich ja in keinem Falle noch mit Sicherheit absehen läßt, welche Schicksale unser Stück betroffen haben: daß es bedeutend leichtere, namentlich aber in praxi besser durchführbare Ansichten giebt, glaube ich dieser gegenüber so ausreichend erwieisen zu haben, daß es unnöthig ist, darauf zurückzukommen.

Dagegen ist noch nicht besprochen eine Möglichkeit, die mir jedenfalls in weit höherem Grade der Erwägung werth erscheint. Es könnte ja die Echtheit des Referates wie die Unechtheit des weissagenden Stückes, es könnte selbst die völlige Selbständigkeit des ersteren und damit die Unechtheit jenes Passus LI. 60 h. anerkannt werden, ohne daß man auch umgekehrt die Abhängigkeit des weissagenden Stückes von dem Referate zugestände. Es könnte ja c. L.—LI. 58 zunächst für sich in der Absicht geschrieben sein, eine Weissagung gegen Babel ergehen zu lassen. Das Stück wäre dann später wegen seiner auffallenden Anklänge an Jeremia für die Weissagung gehalten worden, von deren Existenz c. LI. 59—64 berichtete, und mittelst Ein-

fügung jener Worte in V. 60 an die letzteren Verse gebunden worden sein¹⁾. Es läßt sich nicht verkennen, daß sich bei dieser Annahme, welche dem weissagenden Stück ursprüngliche Selbständigkeit zuerkennt, die starken Verstöße gegen die in dem Referate vorausgesetzte Entstehungszeit besser begreifen ließen; auch verstehe ich es, daß man das Stück lieber als wirkliche Weissagung und nicht als ein rein literarisches Produkt auffaßt. Aber diesen kleinen Vorzügen stehen weit größere Schwierigkeiten gegenüber. Die Gründe, die oben für eine Abfassung nach dem Sturze Babel's in weit späterer Zeit entwickelt wurden, fußen keineswegs alle nur auf der Annahme, daß das Stück erst zur Ausfüllung jener Lücke geschrieben sei. Die starke Abhängigkeit von fast allen Stücken des Exils, der geringe Zwischenraum zwischen den spätesten derselben und dem Sturze Babel's, die Unklarheit des historischen Standpunktes fallen schwer in's Gewicht²⁾. Und andererseits läßt sich die starke Abhängigkeit von Jeremia und vor allem die Art dieser Abhängigkeit wohl kaum anders als aus der Absicht in dessen Namen zu schreiben erklären; und wiederum diese Absicht durch nichts leichter, als durch den Zweck, jene Lücke auszufüllen. Endlich aber müßte ja doch ein Sammler jene historischen Widersprüche übersehen und das Stück in gutem Glauben in die Zeit vor dem Exil verlegt haben, so daß es kaum eines weiteren Schrittes bedarf, um den Sammler, der die vermeintliche Lücke mit diesem Stücke ausfüllte, vollends auch für den Verfasser desselben zu halten.

Somit glaube ich allen andern Auffassungen gegenüber die oben ausführlich entwickelte Ansicht von der Entstehung unsres Stückes in jeder Hinsicht als die leichteste und wahrscheinlichste behaupten zu können, und hohe Wahrscheinlichkeit ist, wie mir scheint, alles, was sich auf diesem Gebiete erreichen läßt.

¹⁾ Diese letztere Annahme bliebe nothwendig, weil man, wenn die Originalweissagung vorhanden gewesen, dieselbe nicht in unsrem Stücke gesucht hätte.

²⁾ Die Ansicht Bunsen's brauche ich nur zu erwähnen, da sie mit weniger sanguinischen Versuchen, wie ich glaube, fallen muß. Auch er hält L. 1—LI. 58 für eine selbständige, nicht jeremianische Weissagung. Aus dem einen Verse c. LI. 46 glaubt er das Jahr der Abfassung fixiren zu können, das Jahr 555. Der Vers ist um so weniger zu pressen, als er in Form und Inhalt an Jer. X. 20 ff. Ez. VII. 24 ff. XXI. 12 ff. erinnert und sich wohl auf diese Stellen stützt. Ohne dies aber ist er im Grunde ganz allgemein gehalten. Uebrigens läßt Bunsen dann LI. 59—64 (wie Rosenmüller, Maurer etc.) hinzugebichtet sein.

Der Augsburger Religionsfriede und die Gegenreformation. ¹⁾

Von

Dr. A. Köhler,

Professor in Friedberg.

II. Die Bekämpfung des Religionsfriedens zu Gunsten der Gegenreformation.

Unmittelbar nach dem Abschluß des Friedens begann die Arbeit der Gegenreformation. Unsere Absicht ist nicht, den äußeren Verlauf derselben zu schildern, sondern die prinzipielle Stellung, welche man zu dem Religionsfrieden einnahm, und auf welche man das Recht der Gegenreformation gründete, nachzuweisen.

Die vereitelten Einigungsversuche.

Die Hinweisung des Friedens auf eine künftig zu suchende christliche Einigung war ernstlich gemeint. Sofort wurden denn zur Ausführung des Friedensvertrags von Reichswegen Schritte zu solcher Einigung eingeleitet. Nach Beschluß des Reichstags zu Regensburg trat 1557 das Colloquium zu Worms zusammen. Es war eine freie christliche Versammlung, wie sie Melanchthon sich gedacht hatte: die Parteien standen sich mit gleichem Rechte gegenüber, durch Theologen und durch Laien vertreten, ungebunden durch die Pflicht gegen die päpstliche Autorität; keine Zwangsgewalt sollte seinen Beschlüssen beiwohnen, sondern nur die Autorität, welche die zu ermittelnde Wahrheit sich von selbst schaffen werde. Noch einmal wurde hier der Versuch gemacht auf nationalem Boden, ohne Hereinziehung Roms, zum religiösen Frieden zu gelangen: das Ergebnis wäre im günstigen Falle eine geeinigte deutsche Kirche gewesen.

Hier hatte die römische Politik die Aufgabe eine für die Herrschaft des Papstthums in Deutschland tödliche Folgerung, welche aus

¹⁾ S. Jahrb. XXIII. 376 ff.

dem Religionsfrieden gezogen werden konnte, abzuwehren. Es gelang vermittelst kluger Benutzung der Handhaben, welche der Friede selbst darbot ¹⁾.

Ueber Bitten und Verstehen kam hierbei der römischen Klugheit der naive Eifergeist eines Theiles der protestantischen Theologen entgegen. Das Gespräch sollte nach dem Reichsschluß zwischen den Verwandten der alten Religion und der Augsburger Confession stattfinden. Schon vor Eröffnung des Gesprächs drangen daher die Flacianer unter den bestellten Collocutoren darauf, daß alle neuerdings aufgetretenen, von der Augsburger Confession abweichenden Secten und Häresien namentlich zu verdammen seien, d. h. nicht blos die Wiedertäufer und Sacramentirer, sondern auch die Osiandristen, Majoristen, Schwentfeldianer, Servetianer, Interimisten. Nur mit Mühe wurden sie durch die von Melandthyon geführte Mehrheit, welche sich pure auf die Augsburger Confession stellte, bewogen, ihre Forderung vorläufig zu suspendiren. Kaum aber war das Gespräch eröffnet, so setzte die katholische Partei, voran der Jesuit Peter Canisius, an demselben Punkte an. Eine Verständigung sei nur möglich, wenn die Protestanten streng an der 1530 übergebenen Confession hielten und daher die ausdrückliche Verwerfung aller in zwischen aufgetretenen neuen Secten erklärten; man wisse ja sonst gar nicht, was man als die eigentliche evangelische Lehre anzusehen habe u. d. Das rief den kaum etwas beschwichtigten Protestationseifer der Flacianer von neuem wach, und die Katholiken hatten die Genugthuung zu sehen, wie es zum förmlichen Bruch der Evangelischen unter einander kam. Die Flacianer verließen schließlich die Versammlung, nachdem sie dem katholischen Präsidenten ihre Protestationen zugestellt hatten. Vergeblich berief sich die melandthyonische Mehrheit der Evangelischen darauf, daß ihre Differenz mit der Gegenpartei als eine innere evangelische Angelegenheit nicht vor das Forum dieser Versammlung gehöre und den Gang des Gesprächs nicht aufhalten dürfe. Die Katholiken weigerten sich mit den zurückgebliebenen evangelischen Theologen die Verhandlung fortzusetzen, weil diese durch ihre Weigerung, die abweichenden Secten zu condemniren, die unverfälschte Augsburger Confession verlassen hätten, und das Gespräch ging so, noch ehe es eigentlich begonnen hatte, fruchtlos aus einander.

Ein bedentsamer Erfolg war für die katholische Sache errungen.

¹⁾ Man vergl. die ausführliche Darstellung des Gesprächs bei Heppe, *Gesch. des deutschen Protestantismus* I, 157 ff.

Das Prinzip war zum ersten Male hervorgetreten und sofort erfolgreich durchgeführt worden, daß die Augsburger Confession im Sinne des Religionsfriedens nur als die Confession im unveränderten Wortlaute von 1530 zu verstehen sei. Nicht allein der Calvinismus, was man so nannte, und die denselben darstellende Confession von 1540 und 1542, sondern auch jede sonstige über jenen Wortlaut hinausgehende oder von ihm differirende Lehrweise, wie die Osianders, Majors etc., war als confessionswidrig und außerhalb des Friedens stehend abgewiesen worden. Dabei war die Entscheidung darüber, was als der Confession entsprechend anzuerkennen sei, durch die factiöse Verblendung der Flacianer geradezu der katholischen Partei in die Hände gegeben worden. Vergeblich blieb der Protest der evangelischen Mehrheit dagegen, daß innere Differenzen der protestantischen Partei von der Gegenpartei vor ihr Forum gezogen würden, und ihre Forderung, daß die einfache Erklärung, sich zur Augsburger Confession zu bekennen, zum Nachweis der Zugehörigkeit zu den Confessionsverwandten genügen müsse. Die katholischen Collocutoren legten sich die Befugniß bei und übten dieselbe aus, über die Berechtigung solchen Anspruchs nach Maßgabe der Confession von 1530 zu entscheiden; und ihre Entscheidung fiel schließlich dahin aus, daß die evangelische Mehrheit die lutherische Augsburger Confession verlassen und dafür die Irrlehre Zwingli's und Laethi's sich angeeignet hätte¹⁾.

Die Gefahr weiterer Einigungsversuche auf Grund des Religionsfriedens konnte unter diesen Umständen als beseitigt gelten. Dieser selbst aber hatte durch die enge Begrenzung, die man ihm mit Erfolg zu geben suchte, wesentlich an seinem Werthe und an seiner Gefahr für die römische Sache verloren. Sonach hatte Paul IV. alle Ursache mit dem Ergebniß des Wormser Gespräches zufrieden zu sein. Er pries²⁾ die Barmherzigkeit Gottes, der den Sinn der Regier also verwirrt habe, daß sie nicht minder heftig sich unter einander als die Katholiken bekämpft hätten, und ermahnte, durch diesen Erfolg ermuthigt, den römischen König, Deutschland baldigst

¹⁾ Sie erklären den Verdacht für begründet, daß „die jetzigen Vertreter der Augsb. Conf. den vereinigten und verneuertem Zwinglianismus gern in ihre Gesellschaft und unter den Schuß des Augsburger Religionsfriedens einnehmen wollten“. Heppe, S. 213 a. a. D.

²⁾ In einem Schreiben an Ferdinand v. 14. Nov. 1557, | Baroniu l. c. p. 172.

von dieser Pest — der Ketzerei — zu befreien und die Secten der Gottlosen zu vernichten (*penitus dissolvere*). Der Religionsfriede, sieht man wohl, galt dem Papste dabei nicht als Hinderniß; er wurde in Rom als rechtlich nicht vorhanden betrachtet. Daß Ferdinand gleichwohl nicht gesonnen war den Religionsfrieden zu zerreißen und die Ketzerei mit Gewalt dem römischen Stuhle zu unterwerfen, machte ihm Paul IV. bei den Differenzen, welche über die Anerkennung des Kaiserthums Ferdinand's zwischen beiden zum Ausbruch kamen, zum schweren Vorwurf ¹⁾.

Aufgegeben war übrigens der Gedanke einer Religionsvereinigung immer noch nicht völlig. Als man sich zum Reichstag in Augsburg 1559 rüstete, kam derselbe wieder zur Verhandlung. Völlig klar sah in der Sache nur Friedrich III. von der Pfalz. Er instruirte seine Reichstagsgesandten dahin, daß die Stände Augsb. Confession der Kaiserlichen Majestät nicht rathen sollten, sich mit Bestimmung eines Colloquii fürder zu bemühen, „denn es wäre doch eitel vergebliche Arbeit“. „Gleichfalls — sollten sie erklären — würden die Mittel eines Nationalconcilii oder Reichsversammlung für undienstlich angesehen die strittige Religion dadurch zu vergleichen“. „Ebenso wenig könnte man sich eines allgemeinen freien christlichen und unparteiischen Conciliums in teutscher Nation zu halten getrösten, ob es wohl zu mehrmalen versprochen und zugesagt, der Papst mit seinem Anhang ließen's zu einem solchen nicht kommen“ ²⁾. Nichtsdestoweniger wurde in Augsburg über die Religionsvereinigung verhandelt. Die geistlichen Kurfürsten ließen erklären, daß sie gegen ein Colloquium, aber für ein Concil seien. Dieses müsse der Kaiser berufen und Ort und Zeit dafür bestimmen — so gering war selbst hier noch das Verständniß für die korrekt katholische Stellung. Die Gesandten der weltlichen Kurfürsten waren nicht gegen ein Concil, „wofern solches frei, unparteiisch, auch mit christlichem Eifer in deutscher Nation angestellt“: der Papst dürfe nicht Präses oder Juxta, sondern müsse Part und dem Concil unterworfen sein, die Erkenntniß dürfe nicht allein bei den Geistlichen, sondern müsse bei allen Weisigern stehen &c. Im Fürstenrathe theilten sich die Stimmen zwischen einem Concil und einer „christlichen Consultation und Collation, welcher

¹⁾ Actenstück im Wiener Archiv. (Maurenbrecher in Sybel's Zeitschrift XXXII, 274.)

²⁾ Kluckhohn, Briefe Friedrichs des Frommen I., S. 18.

die Kaiserliche Majestät selbst anwohnen und beiderseits Theologen anhören sollte¹⁾. Es kam zu nichts. Für den Reichsabschied empfahl schließlich der Kaiser eine Formel, welche das Concil nicht erwähnte und nur besagte, daß die Tractation der Religion halben auf andere und bessere Gelegenheit einzustellen sei²⁾.

Diese Gelegenheit schien gekommen, als Ferdinand's Nachfolger Maximilian II. seinen ersten Reichstag ausschrieb, Augsburg 1566. Der neue Kaiser war von den Evangelischen mit lebhaften Hoffnungen begrüßt worden, und was man von seiner früheren religiösen Stellung wußte, berechtigte dazu. Was seitdem zwischen ihm und seinem Vater sowie der spanischen Verwandtschaft vorgegangen war, blieb freilich den Protestanten verborgen³⁾. In gutem Vertrauen auf seine früher kundgegebenen evangelischen Grundsätze hatte ihm Friedrich von der Pfalz unmittelbar nach seinem Regierungsantritt (16. August 1564) geschrieben und ihn ermuntert, sich die Pflanzung und Fortsetzung der wahren christlichen Religion angelegen sein zu lassen. Es sei höchste Pflicht der Obrigkeit die Menschen so viel als möglich zur Erkenntniß des göttlichen Wortes zu führen. Auch die Wohlfart des Reiches, Friede und Einigkeit könne nicht besser befördert werden als durch die Ausbreitung von Gottes heiligem Wort und Reich⁴⁾. Das kaiserliche Reichstagsauschreiben vom 21. Nov. 1565 enthielt denn auch die Ankündigung, daß auf dem bevorstehenden Reichstag davon gehandelt werden solle, „wie die Religionsachen in Richtigkeit gebracht und die irrigen Secten abgeschafft werden könnten“. Der Kurfürst glaubte die Zeit gekommen um auf Mittel und Wege zu denken, wie der Kaiser zu bewegen wäre endlich eine christliche Reformation des leidigen Papstthums, womit man so viele Jahre vertröstet worden, anzustellen, eine gottselige Concordia in Religionsachen zu treffen und zwischen den Ständen des Reiches das schädliche Mißtrauen abzuschaffen. Er trat darüber mit evangelischen Nachbarfürsten in Verhandlung⁵⁾.

¹⁾ Das. S. 67 f.

²⁾ Das. S. 92.

³⁾ Vgl. Reimann, die religiöse Entwicklung Maximilian's II. in Sybel's Zeitschr. VII, 23 ff. Maurenbrecher, zur Geschichte Maximilian's II., das. XXXII, 263 ff.

⁴⁾ Kluchhohn S. 519 a. a. O.

⁵⁾ Das. S. 599 f.

Als aber der Reichstag eröffnet wurde, führte die kaiserliche Proposition — sie wurde am 23. März „weitläufig, beweglich und ausführlich“ vorgetragen — im Punkte der Religion eine ganz andere Sprache als das Ausschreiben. Es war nicht mehr die Rede davon, daß erwogen werden solle, „wie dieselbe in eine Nichtigkeit zu bringen“, sondern es hieß jetzt, der Kaiser lasse es bei dem Religionsfrieden, welcher auf beide Religionen fundirt, bleiben und begehre das Gutbedünken der Stände, „wie die irrigen Secten, so durch angeregten Religionsfrieden ausgeschlossen, durch gebührlische Mittel und Wege abzuschaffen sein möchten“¹⁾.

Wodurch diese überraschende Wandlung hervorgerufen war, blieb den Protestanten ein Geheimniß. Sie war das Ergebnis einer regen diplomatischen Arbeit, welche seit dem Reichstagsausschreiben von Rom aus stattgefunden hatte.

Seit 1557 und 1559 hatte die Sachlage für die Curie eine wesentliche Aenderung erfahren. Das Concil von Trient war wieder aufgenommen und 1563 zum förmlichen Schluß geführt worden. Dem von Rom aus immer festgehaltenen Anspruch, daß die Entscheidung des Religionsstreites nicht durch Colloquien mit Vätern und Ketzern, sondern nur durch den unfehlbaren Ausspruch eines allgemeinen Concils erfolgen könne²⁾, war somit genügt. Das Concil hatte denn auch bis zuletzt den Standpunkt festgehalten, daß die Ketzer sich ihm zu stellen verpflichtet und seinen Beschlüssen unterworfen seien. Unmittelbar vor dem Schluß richtete es an sämtliche Fürsten die Aufforderung, die erlassenen Decrete gegen die Ketzer in Obhut zu nehmen und diese zum Gehorsam dagegen anzuhalten³⁾. Ein erneuter Versuch die Religionsfrage auf der Reichsversammlung aufzunehmen war nun, nachdem die Kirche gesprochen hatte, ein Eingriff in das unveräußerliche Recht derselben, welcher unter allen Umständen abgewehrt werden mußte.

Raum war daher bekannt geworden, daß auf dem Augsburger Reichstag davon gehandelt werden solle, wie die Religionsfachen in

¹⁾ Daf. S. 640.

²⁾ Baronius l. c. 173. 174.

³⁾ Sess. XXV, c. 5 de recipiendis et observandis Decretis Conc. — Superest nunc, ut Principes omnes in Domino moneant (Synodus) ad operam suam ita praestandam, ut quae ab ea decreta sunt, ab haereticis depravari aut violari non permittant, sed ab his et omnibus devote recipiantur et fideliter observentur.

Nichtigkeit zu bringen seien, so richtete sich gegen diese Absicht die eifrigste Thätigkeit der Curie ¹⁾. Maximilian II. bedurfte der Beihilfe des Papstes zum Türkenkrieg. Pius V. verweigerte diese, so lang jene Absicht bestehe, denn dieselbe sei den heiligen Gesetzen zuwider und verlege geradezu die Autorität der römischen Kirche ²⁾; er machte seine Unterstützung davon abhängig, welche Gesinnung der Kaiser in der Religionsache beweisen werde. Anfangs 1566 (vom 23.—26. Januar) erging dann eine ganze Reihe päpstlicher Schreiben nach Deutschland. Dem Kaiser wurde vorgestellt, nachdem die allgemeine Kirchenversammlung Alles, was zur kirchlichen Ordnung gehöre, reiflich bedacht, beschlossen und geordnet habe, so sei es überaus ungehörig und in keiner Weise zu dulden, daß eine andere Versammlung über dieselben Gegenstände nochmals zu verhandeln sich unterstehe. Der Erzbischof von Mainz wurde aufgefordert dem Reichstag persönlich beizuwohnen und sich mit aller Macht dem zu widersetzen, daß dort Gegenstände verhandelt würden, für welche der Reichstag nicht zuständig sei und welche durch das allgemeine Concil bereits ihre endgültige Erledigung gefunden hätten. Vielmehr sei darauf zu dringen, daß das, was der Kirche widerrechtlich entzogen worden sei, ihr zurückerstattet werde, mit andern Worten, daß der Religionsfriede beseitigt werde. In dem nämlichen Sinne schrieb der Papst an den Erzbischof von Trier und andere geistliche Fürsten, an den Erzherzog Karl, die Herzoge von Baiern und Cleve. Sein kräftiges Einschreiten that seine Wirkung: die „Nichtigstellung“ der Religion wurde von der Tagesordnung abgesetzt. Pius gedachte anfänglich noch mehr zu erreichen. Schon war ein feierliches Schreiben an die gesammten Reichsstände entworfen (d. d. 13. Febr. 1566), worin diese und die protestantischen voran förmlich zur demüthigen Unterwerfung unter die Concilbeschlüsse eingeladen wurden. Es blieb indessen Entwurf. Der päpstliche Gesandte Commendone, der in Begleitung einer Anzahl von gewiegten geistlichen Rathgebern ³⁾ zum Reichstag kam, fand zu so offenem Hervortreten die Lage der Dinge

¹⁾ Die folgenden Actenstücke stehen bei Baronius, Tom. XXII (cont. Jacob. de Laderchio) von S. 66 an.

²⁾ Es ist in dem Schreiben (l. c. p. 66) nicht einmal von dem Concil die Rede, sondern nur von der Feigniß des päpstlichen Stuhles.

³⁾ Es waren der spätere Cardinal Scipio Vancellotus, der Theologe Nicolaus Sander, die Jesuiten Hieronymus Natalis, Petrus Canisius, Jacobus Vedesma, ib. p. 67.

doch nicht angethan. Eine Erneuerung des Religionsfriedens erschien unvermeidlich; die katholischen Stände selbst, im Bewußtsein ihrer dermaligen Schwäche, drangen darauf ¹⁾. Commendone war von dem Papst angewiesen, sofern der Religionsfriede dem Tridentinischen Concil in dogmatischer Hinsicht etwas vergeben sollte, dagegen Protestation einzulegen und sofort den Reichstag zu verlassen. Ob der Religionsfriede den dogmatischen Beschlüssen des Concils von Trient präjudicirte, das war sonach die Frage, nach welcher sich die päpstliche Politik in der deutschen Angelegenheit für jetzt und für die Zukunft zu entscheiden hatte.

Diese Frage wurde von Commendone seinen theologischen Vertrauensmännern zur Beantwortung vorgelegt und von denselben in einer Reihe von Gutachten eingehend behandelt.

Nur eine Stimme sprach sich bejahend aus. Es war die des Bischofs Pancellotto. Seinem Gutachten ²⁾ ist vor den übrigen unbedingt der Vorzug entschlossener Folgerichtigkeit zuzuerkennen, wenn es auch die Schlangenflugheit, welche bedenkliche Schritte in ein möglichst unverfängliches Gewand zu kleiden weiß, keineswegs vermissen läßt. Die Frage, ob der Religionsfriede dem Concil präjudicire, wird unbedingt bejaht, weil der Friede auf einer an sich verbotenen und vom Concil verdamnten Sache beruhe, weil er durch das Gebot die Augsburger Confession zu dulden gegen Sess. XXV. c. 5 (s. ob.) verstoße, endlich weil er bestimme, daß die Religionsvereinigung nur durch christliche, freundliche Mittel gesucht werden solle. Ist hierunter der Weg der freiwilligen Vereinbarung zu verstehen, so ist dadurch dem Rechte des Concils und des Papstes, welcher dasselbe zu berufen hat, entschieden zu nahe getreten, hat man aber bei jenen Vereinigungsmitteln an ein rechtmäßiges Concil gedacht, so ist der Friede durch die Decrete von Trient von selbst hinfällig geworden. Pancellotto ist daher zwar nicht der Meinung, daß diejenigen, die dem Frieden zustimmen, für Keger zu halten seien, — denn sie leugnen ja die Beschlüsse des Concils nicht, sondern sind ihnen blos ungehorsam, — hält aber eine Protestation doch für nothwendig und für nützlich, um das Recht der Kirche zu wahren. Wenn man von einer förmlichen Protestation vor Kaiser und Reich Scandala besorge, so könne

¹⁾ Utpote audacia et viribus haereticis impares, berichtet der päpstliche Gesandtschaftssecretär Joh. Andr. Caligarius, ib. p. 74.

²⁾ A. a. O. S. 76.

auch eine vertrauliche Admonition des Kaisers genügen; oder könne die Protestation heimlich vor Notar und Zeugen eingelegt werden.

Der von Vancellotto gewiesene Weg würde zur offenen Kriegserklärung gegen den Rechtszustand des deutschen Reiches geführt haben. Das war doch nicht ohne Bedenken. Vorsichtigerer Bahnen schlugen deshalb die übrigen Gutachten ein. Nicolaus Sander geht davon aus, daß die Frage nicht gestellt sei, ob der Friede überhaupt mit dem Concil in Widerspruch stehe — so müßte sie unbedingt bejaht werden, — sondern nur ob er bestimmten dogmatischen Feststellungen desselben entgegen sei. Letzteres sei nicht der Fall. Es sei daher bei der Erneuerung des Religionsfriedens nicht nothwendig sich von katholischer Seite ausdrücklich auf das Concil zu beziehen, was gefährlich werden könnte. Dagegen seien die Katholiken neben dem bestätigenden Reichsbeschluß zur ausdrücklichen Anerkennung des Concils aufzufordern, — daß hierdurch die Anerkennung des Friedens principiell aufgehoben würde, ergibt sich aus dem voraus Bemerkten von selbst. Zur Zeit aber räth Sander entschieden an, den Frieden nicht zu verlegen¹⁾ oder durch eine öffentliche Protestation die Gemüther zu reizen: er fürchtet, daß durch die Gefahr neuer Verwickelungen die Katholiken zu noch engerem Anschluß an die Protestanten gebracht werden könnten.

Am eingehendsten wurde die Frage von den genannten drei Jesuiten, Hieronymus Natalis, Peter Canisius und Jakob Ledesma, behandelt. Sie erstatteten nach einander zwei Gutachten, welche von ihnen mit einer erläuternden Denkschrift (*declaratio*) dem Ordensgeneral Franz Borgia vorgelegt wurde, der über die Frage seinerseits dem Papst Bericht zu erstatten hatte²⁾. Sie führen aus: Der Religionsfriede berührt keines der in Trient sanctionirten Dogmen. Er enthält nur die nothgedrungene zeitweilige Suspension der gesetz-

¹⁾ Porro cum infirmior sit cath. pars, pax negligenda ad huc non est.

²⁾ Dies muß im Laufe des Mai oder Juni 1566 geschehen sein. Unter dem 12. Mai (IV. Idus Maji) meldet der Gesandtschaftssecretär Caligarius, welchen Commendone zur Berichterstattung nach Rom gesandt hatte, diesem nach Augsburg, daß er dem Papste über den Inhalt der verschiedenen oben besprochenen Gutachten sowie darüber, daß Commendone darauf hin den Protest unterlassen habe, Vortrag erstattet und beantragt habe, der Papst möge das Gutachten des Cardinals Granvella und des Jesuitengenerals Borgia vernehmen (l. c. p. 75). Darauf müssen die Actenstücke an den letzteren abgegeben worden sein. Die Gutachten Granvella's und Borgia's liegen nicht vor.

lichen geistlichen und weltlichen Strafgevalt gegen die Ketzer¹⁾. Die Lehren der Ketzer werden durch den Frieden in keiner Weise anerkannt; derselbe stellt nur die Thatfache fest, daß die im Rechte vorgeschriebenen, aber thatsächlich dermalen unausführbaren Strafen der Ketzerei vorläufig nicht in Ausführung kommen werden, und zwar nur so lange, bis die Katholiken wieder stark genug sein werden um ihr Recht im vollen Umfang geltend zu machen.²⁾ Es ist daher rathsam, daß bei der Erneuerung des Friedens Alles, was principiell bedenklich sein könnte, nur enuntiative ausgesprochen werde, so daß nur die Thatfache zugestanden, aber kein Recht anerkannt wird, z. B. *pacem servabimus, Aug. Conf. homines non molestabimus u. s. w.* Dabei ist darauf zu dringen, daß die Katholiken, um jedes Präjudiz für die Zukunft abzuwehren, sich bei der Bestätigung des Religionsfriedens ausdrücklich zu dem dogmatischen Inhalt der Tridentiner Beschlüsse bekennen. Auch muß den katholischen Ständen nachdrücklich erklärt werden, daß der Papst den Religionsfrieden, als eine schwere Kränkung des Rechtes der katholischen Kirche, keineswegs anerkenne, sondern nur mit Bedauern und nur so lange dulde, bis die Katholiken stark genug sein würden um das Recht der Kirche durchzusetzen.³⁾ Dabei unterlassen die Berichterstatter nicht darauf aufmerksam zu machen, an welchen Stellen der Religionsfriede der katholischen Sache günstig sei, und sie finden deren nicht wenige. Von Art. 4 und 5 heißt es: *evidentissime Catholicis favent*, namentlich Art. 5, indem derselbe gegen Calvinisten, Anabaptisten zc. nach wie vor die gesetz-

¹⁾ In quibus conditionibus aliud esse nihil intelligimus praeterquam permissionem, dissimulationem Eccl. jurisdictionis ac juris etiam Imperialis debiti suspensionem, quae media ab adversariis obtrusa, idcirco a Cath. acceptata videntur, ut durae et inevitabili necessitati temporum et sectariorum perversitati ad tempus cedatur, utque majora mala evitentur. So heißt es in dem ersten Gutachten, ib. p. 79.

²⁾ Quod in eos, qui professionem Aug. professi fuissent, ad pejora scandala evitanda non animadvertetur per viam pleni juris, donec Cath. Status validioribus sumptis viribus ad suum jus integrum exequendum resurgerent. So giebt die Declaratio den Inhalt des Friedens an, ib. p. 82.

³⁾ St. Sedem Apost. ferre quidem dolenter hanc Catholicorum in Germania injuriam et necessitatem, — donec nimirum Christus Jesus illorum vires augeat, quibus jus suum pro dignitate possint persequi, nec tamen idcirco ab eadem Rom. Ecclesia probari, quidquid in his necessitatibus actum est; — permittit interim nec impedit, — quod Principes Cath. hujusmodi pacis condiciones admittant 76 p. 79.

lichen Strafen zuläßt. Geistliche, welche von der Kirche abfallen, verlieren *ex ipso adversariorum consensu* ihre Pfründen. Die bischöfliche Jurisdiction ist nur zeitweise suspendirt. Für die katholischen Gebiete ist keineswegs Religionsfreiheit zugestanden; auch bleibt den katholischen Obrigkeiten die Befugniß ihre ketzerischen Unterthanen des Landes zu verweisen. —

Daß der Jesuitengeneral sich in gleichem Sinne wie seine Ordensbrüder ausgesprochen hat, ist nicht zu bezweifeln. Pius V. war lange schwankend. Endlich kam er zu dem Entschluß die von den Jesuiten entwickelten Grundsätze zu genehmigen, und diese haben denn seitdem die Richtschnur der römischen Politik in Deutschland gebildet. Das Verfahren *Commendone's* in Augsburg wurde gebilligt: es sollte keine Protestation eingelegt, jedoch Alles vermieden werden, was als eine Anerkennung des Religionsfriedens gedeutet werden könnte.¹⁾

Von weiteren Einigungsversuchen auf Grund des Religionsfriedens konnte hiernach nicht mehr die Rede sein. Die Protestanten zwar drangen in ihrer am 13. April beschlossenen *Supplication* u. A. auf ein Nationalconcil, welches der Kaiser berufen und welches unter dessen Vorsitz stattfinden sollte.²⁾ Manche wollten ein neues Religionsgespräch oder Anderes. Es kostete den Legaten noch beträchtliche Anstrengungen dem zu begegnen. Aber schon am 27. April sprachen sich die Kurfürsten in einem an den Fürstenrath übermittelten Protokoll³⁾ dahin aus: Da alle bisherigen Versuche zu einer Vereinigung in der Religion zu gelangen vergeblich geblieben seien, so sei man der Ansicht, daß keine weiteren Einigungsversuche, wie durch Colloquien, ein Nationalconcil oder dergl. mehr zu machen seien, sondern einfach bei dem Religionsfrieden stehen geblieben werden sollte. Und am 4. Mai konnte Canisius von Augsburg aus melden, daß die Bemühungen der Keger, Verhandlungen über eine religiöse Einigung herbeizuführen, gescheitert seien.⁴⁾

Der Reichsabschied verwies einfach auf den Religionsfrieden. Schon vorher hatten die katholischen Stände in einer von *Commendone* veranlaßten Specialversammlung ihre rückhaltlose Unterwerfung unter die Tridentinischen Glaubensdecrete erklärt.⁵⁾ Von Versuchen

¹⁾ Ib. p. 82.

²⁾ Heppa a. a. O. II, 718.

³⁾ Baronius l. c. p. 87.

⁴⁾ Ib. p. 83.

⁵⁾ Ib. p. 84.

zu einer religiösen Einigung der deutschen Christen unabhängig von Rom ist seitdem nicht mehr die Rede gewesen. Der Religionsfriede bildete den Punkt, über den man nicht hinaus kam. Was er im Sinne der katholischen Kirche zu bedeuten hatte, darüber waren sich die Träger der katholischen Kirchenpolitik vollständig klar. Die erste Position in dem Kampf gegen den Religionsfrieden war gewonnen.

Die Ausschließung der Calvinisten.

Durch Obiges war das Verhalten der katholischen Partei in Sachen des Religionsfriedens bestimmt. Ohne formellen Protest gegen den Frieden trachtet man von nun an denselben von seinem eigenen Grund und Boden aus, unter kluger Benutzung der vorhandenen Lücken zu vernichten. Vorerst freilich hatte man sich theilweise noch in der Vertheidigung zu halten. Noch war die protestantische Bewegung nicht zum Stehen gebracht. Sie befand sich noch im Vordringen; es galt zunächst den Bestrebungen der Protestanten, die ihrer Sache günstige Auffassung der streitigen Vertragspunkte zum Siege zu bringen, entgegen zu treten.

Nur theilweise gelang dies vorerst in Beziehung auf den geistlichen Vorbehalt. Die Protestanten waren 1555 von Augsburg in der Meinung weggegangen, daß der Vorbehalt, weil von ihnen nicht anerkannt, ohne rechtliche Geltung sei. Gleich im folgenden Jahre auf dem Reichstag zu Regensburg¹⁾, wiederholten sie ihre bezügliche Protestation. Sie erklärten: der geistliche Vorbehalt bilde keine Disposition des Religionsfriedens und könne mithin keinen Stand gegen den andern binden, sie sähen sich Gewissens halber außer Stande in denselben zu willigen. Die Antwort des römischen Königs lautete ablehnend: der Vorbehalt sei ein Theil des Religionsfriedens, und dieser sei von den Protestanten angenommen. Es half nichts, daß letztere in einer Replik nachwiesen, daß sie niemals in den Vorbehalt gewilligt hätten. Ferdinand ließ sich vernehmen, er wolle lieber auf die Türkenhilfe verzichten und die Zerrüttung des Reiches abwarten als in diesem Punkte nachgeben. Aber auch die Protestanten beharrten dabei, daß der geistliche Vorbehalt von ihnen nicht bewilligt oder anerkannt sei. Sie erklärten, wenn es sich jetzt oder künftig begeben sollte, daß ein Geistlicher von wegen angenommener Augsb. Confession

¹⁾ Häberlin, Reichsgeschichte III, 155 ff. Die Actenstücke stehen in der Schrift de Autonomia p. 19 sqq.

seines Standes, Würden 2c. entsezt würde, so wollten sie nicht allein derhalben in ihrem Gewissen befreit sein, sondern auch denselben in und außerhalb des Rechts nicht verdammen oder verfolgen helfen.

Gleiches wiederholte sich auf dem Reichstag zu Augsburg 1559 ¹⁾. Die Protestanten forderten wiederum die Aufhebung des geistlichen Vorbehaltes und Freistellung der Religion. Es gereiche ihrer Religion zum großen Vortwurf, daß die Geistlichen von der Annahme derselben durch Strafen abgehalten würden; es stehe keiner Obrigkeit zu, der Menschen Gewissen zu verknüpfen und sie von der Annahme der wahren Religion abzuhalten und sie zur Abgötterei zu dringen. Der Kaiser lehnte die Aufhebung des Vorbehaltes ab, weil er dadurch seine eigene Religion für falsch und dem Worte Gottes zuwider erklären würde. Auf die Frage, ob und welchergestalt die Stände des einen oder anderen Theils in die Constitution des Vorbehalts stillschweigend oder ausdrücklich gewilligt hätten, erklärte er nicht eingehen zu wollen. Dagegen wiederholten die Augsburger Confessionsverwandten ihre Protestation und Bitte.

Neue Hoffnungen schienen sich mit dem Regierungsantritt Maximilian's II. zu eröffnen. Gleich nach demselben wandte sich Friedrich von der Pfalz an die Kurfürsten von Sachsen und Brandenburg und schlug vor, „damit das deutsche Vaterland endlich einmal des Greuels und der Abgötterei des Papstthums entledigt werde“, gemeinsame Schritte zu thun, etwa in Verbindung mit anderen gutherzigen Fürsten, um die oft begehrte Freistellung d. h. Beseitigung des geistlichen Vorbehaltes, nun zu erlangen ²⁾. Beide Kurfürsten antworteten, ohne eine besondere Begeisterung für die Sache an den Tag zu legen, nicht ablehnend und waren dafür, die Angelegenheit auf dem bevorstehenden Reichstag in Augsburg zu verfolgen ³⁾. Zu diesem brachten die pfälzischen Gesandten die Instruction mit, auf Beseitigung des geistlichen Vorbehaltes zu dringen; nur auf diesem Wege, nicht durch ein Colloquium oder Concil sei die gesuchte Richtigstellung der Religion zu erlangen ⁴⁾. Der Erfolg war kein anderer als beide vorige Male.

¹⁾ Häberlin IV, 39 ff.

²⁾ Kluckhohn a. a. O. I, 320. Das Schreiben an Sachsen ist vom 22. August 1564.

³⁾ Das. S. 521.

⁴⁾ Das. S. 601.

Dergestalt standen sich an diesem Punkte die Prinzipien unausgeglichen gegenüber. Von einem Erfolg zu Gunsten der katholischen Sache war indessen vorerst nicht die Rede. Im Gegentheil standen die Dinge thatsächlich durchaus zu Gunsten der protestantischen Ansprüche. Der Vorbehalt wurde von den Protestanten, ihren Erklärungen gemäß, als rechtlich nicht bestehend behandelt. Zahlreiche geistliche Stifter kamen auf diese Weise in protestantische Hände. Maximilian II., im Sinne seiner Ausgleichspolitik, duldete die Verletzung des Vorbehaltes ohne sie anzuerkennen; in vielen Fällen half er durch Lehensindulte ¹⁾).

Erfreulicheres erzielte die katholische Reaction schon jetzt an zwei anderen Punkten. Sie betrafen die Ausschließung der Calvinisten vom Religionsfrieden und die Religionsfreiheit der Unterthanen.

Zuerst auf dem Wormser Gespräch war der dogmatische Zwiespalt der Protestanten von der Gegenseite bloßgelegt und mit Geschick verwerthet worden. Seitdem war auf dem Fürstentag zu Raumburg 1561 eine Einigung der Protestanten durch erneute Unterzeichnung der Augsburger Confession, unter Umgehung der Differenzpunkte, nicht ohne Mühe zu Stande gekommen. Aber dann folgte 1563 der ausgesprochene Uebertritt des Kurfürsten von der Pfalz zum Calvinismus durch Einführung eines offenbar reformirt gehaltenen Katechismus. Maximilian II., damals noch römischer König, erschrock und machte den Kurfürsten darauf aufmerksam, daß sein Katechismus Einiges enthalte, was weder der Augsburger Confession noch der alten Religion gemäß sei ²⁾. Die lutherischen Fürsten Pfalzgraf Wolfgang, Christoph von Württemberg, Karl von Baden führten ihm zu Gemüthe, der Katechismus trage eine „auf vielen Reichstagen verdamnte und verworfene Opinion“ vor ³⁾, stehe also außerhalb des Religionsfriedens. So kam der Reichstag von 1566 heran. Eifrige Lutheraner freuten sich bereits der Aussicht, daß die „Schwärmer“ auf demselben nicht würden zugelassen werden ⁴⁾. Das war nun zu viel

¹⁾ Ranke, zur deutschen Geschichte (Werke VII), 11 f. Eichhorn, Staats- und Rechtsgesch. IV, 143 ff.

²⁾ Wolters, der Heidelb. Katechismus in seiner ursprünglichen Gestalt, S. 153.

³⁾ Das. S. 155.

⁴⁾ Heshusius schrieb um diese Zeit: „Es verhoffen Etliche, daß sie (die Schwärmer) sollen auf dem gemein Reichstagsgesprache nicht zugelassen werden“. Das. S. 196.

erwartet. Aber allerdings ließ sich voraussehen, daß der confessionelle Zwiespalt der Evangelischen in Augsburg zur Sprache kommen werde. Kurfürst Friedrich ließ sich daher eifrig angelegen sein die protestantischen Stände zu einer einmüthigen Haltung zu bewegen. Er warnte davor, durch „Nebendisputationen“ der Theologen die evangelische Einigkeit stören zu lassen. Er stellte vor: „im Fundament, d. h. in Christo unserm Seligmacher und den Hauptpunkten unseres allgemeinen christlichen Glaubens, worauf der Seelen Seligkeit beruht“, sei man Eins Mißverstand unbeschadet des Hauptgrundes und der brüderlichen Liebe sei seit der Apostelzeit wiederholt in der Kirche vorgekommen, und Alle müßten, so lange sie auf der Welt sind, noch beständig in Glauben, Erkenntniß und Liebe zunehmen. In diesem Sinne gingen Verbungen an Christoph von Württemberg, an Pfalzgraf Wolfgang, an den Kurfürsten von Sachsen. Die Aufnahme war überall eine sehr kühle. Der Herzog von Württemberg gab zu erkennen, „daß er sich sehr ob diesem Reichstag entsetzte und besorge, daß Scisma unter den Augsburger Confessionsverwandten geben werde“. Pfalzgraf Wolfgang antwortete derb abweisend, der Kurfürst von Sachsen ablehnend. Er beklagt die überhandnehmende Spaltung; es sei vergeblich, daß sich der mehrer Theil auf dieselbe Confession berufe, weil „doch im Grund bei vielen andere Deutungen seind und ärgerliche Ungleichheit der Lehre in eßlichen Artikeln befunden wird ¹⁾“. Auf dem Reichstag ²⁾ nahmen die evangelischen Stände anfangs (in ihrer Supplication vom 13. April) die correcte Stellung ein, daß sie für innere Angelegenheiten ihrer Partei die Zuständigkeit des Kaisers und Reichstags ablehnten, versagten sich jedoch nicht den Kurfürsten Pfalzgrafen um seiner Neuerungen willen gemeinsam zur Rede zu stellen: der Kaiser persönlich hatte seinen ganzen Einfluß aufgeboten „daß dem Pfalzgrafen des Calvinismi halb weidlich möge zugesetzt werden.“ Und als bald darauf gewisse gegen den Kurfürsten eingelaufene Beschwerden von dem Kaiser den Ständen zur Aeußerung mitgetheilt wurden, gaben diese ihre Erklärung dahin ab: da der Kurfürst beschuldigt werde mit seinen Neuerungen von der Augsburger Confession gewichen zu sein, so solle ihm deshalb von wegen Kais. Majestät, Kurfürsten und Fürsten zu-

¹⁾ Kluckhohn I, 600—605. 611.

²⁾ Vgl. Gillet, Friedrich III. v. d. Pfalz auf dem Reichstag zu Augsburg, in Sybel's Zeitschr. XIX, 42 ff.

gesprochen werden, daß auf dem Religionsfrieden gehalten werden möge, „oder was darentwegen Ihre kais. Majestät seiner kurfürstl. Gnaden vorzuhalten bei Ihr selbst für rathsam und gut ermesßen werden“. Das wichtige in der protestantischen Supplication aufgestellte Prinzip war dadurch verlassen: der Kaiser und die Mehrheit der Stände waren als Richter darüber anerkannt, wer als Verwandter der Augsb. Confession zu gelten habe.

Commendone säumte nicht die günstige Constellation zu benutzen ¹⁾. Auf sein Betreiben erließ der Kaiser unter Zustimmung der Stände ein Decret gegen den Kurfürsten, wodurch demselben aufgegeben wurde Alles, was er von dem verführerischen Calvinismo angenommen habe, vermöge des Religionsfriedens abzustellen, die calvinischen Prädicanten und Schulhalter sammt dem calvinischen Katechismus abzuschaffen 2c. Kurfürst Friedrich verantwortete sich mannhaft. Und als wenige Tage nachher der Kaiser die Erklärung der evangelischen Stände darüber forderte, ob sie den Kurfürsten Pfalzgrafen noch als ihren Confessionsverwandten betrachteten, drangen doch die Stimmen, welche seine Ausschließung forderten, nicht durch. Durchschlagend mag der Umstand gewesen sein, daß die Ausschließung dormalen der Politik des kursächsischen Hofes nicht entsprochen hätte ²⁾. „Nach vielen harten Reden“ kam es zu jener oben schon mitgetheilten Erklärung der Protestanten (vom 19. Mai), daß sie den Kurfürsten, weil er im Hauptartikel von der Rechtfertigung und vielen anderen Artikeln mit ihnen übereinstimme, um einzelner Abweichungen willen nicht als außerhalb der Augsburger Confession stehend betrachteten. Zugleich verwahrten sie sich jetzt wieder dagegen, daß solchen, die nicht zu ihrer Religion gehörten, das Urtheil darüber anheim gestellt

¹⁾ Daß sein Einfluß bei dem Folgenden wirksam gewesen sei, gibt Thuanus an, s. die Stelle bei Baronius l. c. p. 85. Seine Darstellung stimmt ganz mit dem, was man durch neuere Forschungen von dem Verlauf des Reichstags weiß, und wird durch die Einwürfe, die der Fortsetzer des Baronius offenbar ohne alle Kenntniß der Vorgänge auf dem Reichstag macht, nicht erschüttert. Daß dem Kurfürsten nahe gelegt worden sei, wie Thuanus wissen will, auf die Kurwürde zu verzichten, welche der Kaiser dann seinem (lutherisch gesinnten) Sohn übertragen werde, hat nichts Unwahrscheinliches.

²⁾ Kurfürst August stand in Verbindung mit den französischen Protestanten gegen den dortigen Hof, während seine ihm feindlichen ernestinischen Vettern von diesem Hof unterstützt wurden und ihrerseits zu den heftigsten Gegnern des pfälzischen Calvinismus gehörten.

werde, welchen sie dafür halten und achten, daß er dem wahren Verstande der Augsburger Confession in seiner Meinung gemäß sei.

Der Kaiser ließ ihnen darauf eröffnen: Er habe nicht ohne Beschwerung seines Gemüthes ersehen, daß die Meinung der Stände Augsburger Confession gar nicht sei Jemanden, der in ertlichen Artikeln ihrer Religion mit ihnen nicht einig sei, außerhalb des Religionsfriedens zu setzen. Der Religionsfriede sei nur zwischen den Augsb. Confessionsverwandten und denen der alten Religion aufgerichtet. — Die Stände Augsburger Confession erwiederten, und ihre Erwiedering enthielt bereits einen verhüllten Rückzug: Unter den bedrängten Christen in Frankreich, Niederland 2c. seien allerdings einige Prediger und Scribenten, welche in der Lehre vom Abendmahl nicht ganz mit der Augsburger Confession übereinstimmten. Es sei aber unter diesen ein großer Unterschied, indem Einige den Zwinglianisum und Calvinisum vertheidigten, Andere aber sich einer solchen Obscurität befleißigten, daraus nicht zu nehmen, was ihre gründliche Meinung sei. Man könne wohl glauben, daß auch diese dem Calvinismo anhängig seien. „Es sind aber ohne Zweifel unter dem gemeinen Mann der bedrängten Christen sehr viele, so diese Lehre von wegen der Obscurität nicht verstehen, sondern sich an die Worte Christi halten, auch denselbigen dem einfältigen Verstand nach, wie sie *de vera praesentia corporis et sanguinis Christi in usu* gesetzt sein, glauben und halten. Sollten denn nun nicht allein die Prediger, Lehrer und Scribenten, so sich gleichwohl allenthalben nicht erkläret, welche sich auch auf Unterredung referiren und sich weisen zu lassen erboten, alsbald unerkannt, auch alle ihre Zuhörer mit dem Wort des Calvinismi und unter demselbigen Schein condemnirt und außer dem Religionsfrieden in andere Gefahr gesetzt werden“ 2c.¹⁾ Mit solch schwankender Vermittelung war nichts zu gewinnen, der Standpunkt der Gegner war im Princip anerkannt.

Der Kaiser blieb denn auch bei allen noch folgenden umständlichen Verhandlungen dabei, daß der Religionsfriede nur zwischen der alten Religion und der Augsburger Confession aufgerichtet sei und daher außer diesen beiden keine anderen Secten geduldet werden könnten. Der Reichsabschied sprach aus, daß „solcher Secten und irrigen Opinion, so sich von beiden der alten Religion und Augsburger

¹⁾ Lehmann, *de pace relig.* I, p. 328. 330.

Confession absondern oder denselben zuwider sein, vermöge des Religionsfriedens keine gelitten noch geduldet, sondern allenthalben der Gebühr und dem Religionsfrieden gemäß abgeschafft werden“ solle. —

Der Ausgang des Reichstags war wesentlich der persönlichen Stellung des Kaisers zu danken. Maximilian II. hat auch als Kaiser die evangelischen Gesinnungen, die er als Erzherzog gehegt hatte, nie aufgegeben. Aber die kirchlich-politische Tradition seines Hauses, zumal die Rücksicht auf die spanische Linie desselben hinderte ihn seinen Gesinnungen als Herrscher Folge zu geben. Um mit jenen Factoren zu brechen, hätte es eines großen Sinnes und einer tiefgegründeten religiösen Ueberzeugung bedurft, und beides ging ihm ab¹⁾. So ist er in seiner Regierung nie über ein principloses Raviren hinaus gekommen. Er hat den Protestanten wohl gewollt, und er war wohl auch der Meinung, durch sein Einschreiten gegen den pfälzischen Calvinismus ihnen einen Dienst zu thun. Seine Ansicht war immer gewesen, daß nichts dem Fortgang der evangelischen Sache günstiger sein könne als eine volle, ungetrübte Vereinheit. Er hatte seinen ehemaligen protestantischen Freunden gegenüber immer darauf gedrungen, man möge mit allem Fleiß bedacht sein, „damit so vielerlei Meinungen nicht geduldet werden, sondern man sich sämmtlich einer vergleiche und darob bleibe und halte“. Denn „durch diesen Weg der Vergleichung — meinte er — sticht man dem Papste ganz den Hals ab“²⁾. Er wußte wohl, daß die „Päpster“ nichts lieber sähen, als wenn die Stände Augsburger Confession uneinig in der Religion seien; hatten doch die katholischen Befehrer, die jeweiligen zu ihm geschickt wurden, immer mit Vorliebe gerade auf den inneren Zwiespalt der Reher, namentlich die Aenderungen, welche die Augsburger Confession in der Abendmahllehre erfahren hatte, hingewiesen³⁾. Er

¹⁾ In einem nichts weniger als glänzenden Lichte erscheint Maximilian's Charakter in dem Briefwechsel zwischen ihm und Philipp II. von Spanien, den Koch (Materialien zur Gesch. Kaiser Maximilian's II., Bd. II, S. 92 ff.) veröffentlicht hat. Der König von Spanien macht ihm bemerlich, daß das Fortbestehen der guten Beziehungen zwischen ihnen beiden, namentlich das Gelingen der Heiratheprojecte zwischen ihren Kindern von der gut katholischen Haltung des Kaisers abhängig sei. Maximilian stellt darauf alle Hinneigung zum Protestantismus seinerseits völlig in Abrede; er kann nach dem, was man jetzt aus urkundlichen Quellen weiß, nur mit Bewußtsein die Unwahrheit gesagt haben.

²⁾ Er schrieb er 1558 an Christoph v. Württemberg. Reimann in Sybel's Zeitschr. XV, 23.

³⁾ Das. S. 43. 53.

selbst stand auf dem lutherischen Standpunkt. Er mag also gemeint haben im Interesse der Evangelischen zu handeln, indem er dem Einbringen des Calvinismus Schranken setzte. Die römische Diplomatie, deren Werkzeug er war, hat weiter gesehen.

In Wahrheit lag in dem Ausgang, den die Verhandlungen mit Friedrich von der Pfalz genommen hatten, ein bedeutsamer Erfolg der katholischen Reaction. Es war officiell ausgesprochen, daß der Religionsfriede nur der Augsburger Confession in der unveränderten Gestalt von 1530 zu gute komme; der Versuch, die Zugehörigkeit zur Augsburger Confession in einem weiteren principiellen Sinne zu fassen, war abgewiesen. Und bereits seit 1557 hatte man Abweichungen von der reinen Augsburger Confession nicht bloß in der Lehre der Calvinisten, sondern noch in einer ganzen Reihe anderer protestantischen Vehrassungen entdeckt. Dabei war die Entscheidung über die Zugehörigkeit zur Confession thatsächlich dem Kaiser und der katholischen Reichstagsmehrheit zugestanden und also diesen die Möglichkeit eröffnet worden, das Geltungsbereich des Friedens nach Gutfinden zu verengern. Den evangelischen Ständen ihrerseits fehlte bei der ganzen Frage ein festes, bewußtes Princip. In ihrer Erklärung vom 19. Mai hatten sie den Anlauf zu einer großen und weitherzigen Auffassung genommen: hier erscheint die Augsburger Confession nicht als ein articulirtes Lehrgeßetz, sondern als das urkundliche Zeugniß des großen religiösen Grundprincipes, in dem alle evangelische Vehrformen sich schließlich zusammenfinden. Dann aber waren sie sofort wieder von diesem Standpunkt gewichen. In ihrer folgenden Erklärung ist von einem principiellen Rechte der Calvinisten als Augsburgischer Confessionsverwandten nicht mehr die Rede, sondern nur noch davon, daß Manche nur, weil sie nicht genugsam unterrichtet seien, irrten, daß sie erbötig seien sich belehren zu lassen und dergleichen, kurz nur noch von Duldung, nicht mehr von Anerkennung. Und so ist man denn schließlich mit dem Kurfürsten Pfalzgrafen nicht weiter gekommen, als zu der Verabredung eines Conventes, auf welchem die streitigen Vehrfragen geschlichtet werden sollten. Aber durch Colloquien und Consensusformeln war die dogmatische Differenz, die einmal vorhanden war, nicht zu heilen. Friedrich von der Pfalz war der Einzige, er ragt dadurch über sämmtliche Fürsten und Theologen seiner Zeit hoch hervor, der davon wußte, daß auf dem Boden des gleichen religiösen Principes verschiedene Vehrweisen möglich und berechtigt seien. Er will die Vehr-

differenzen der Theologen nicht verhehlen, meint aber: „es sollen die Christen sich desfalls ihrer Zwiespalt nicht irren lassen, sondern desto mehr als Glieder eines Leibes, dessen Haupt Christus ist, damit sie der Hauptsache nicht verlustig, zusammensetzen“ ¹⁾. Er will von der Augsburger Confession Niemand ausgeschlossen wissen, der sich zum Fundament, d. h. zu Christo, durch welchen wir allein Vergebung der Sünden im wahren Glauben ohne unser Werk und Verdienst erlangen, bekennt, „denn dies ist das Fundament und Unterschied zwischen unserer wahren christlichen Religion und dem Papstthum, dem Judenthum und der heidnischen Religion“ ²⁾. In den Punkten aber, „so aus solcher Confession (der Augsburger) nit zu decidiren“, will er Freiheit für verschiedene Vehrweisen gelassen wissen ³⁾. Bis zu dieser Höhe der Auffassung vermochte sich keiner der Zeitgenossen zu erheben, auch die Protestanten nicht, und darin lag ein Grund ihrer Schwäche gegenüber dem Andringen der katholischen Reaction. Die Abneigung der Lutheraner, sich mit den Reformirten in ein näheres Verhältniß einzulassen und ihre Furcht, dadurch ihre Stellung im Reiche zu gefährden, lähmt seitdem den Widerstand der Protestanten an allen Stellen ⁴⁾. —

Die Religionsfreiheit der Unterthanen.

Waren auf dem Boden des Reichsrechtes vorerst nur indirecte Erfolge für die katholische Restauration zu erzielen, so gab dagegen

¹⁾ An August v. Sachsen, 13. Dec. 1567. Kluckhohn II, 1, 151.

²⁾ Instruction für die Gesandten nach Augsburg 1566. Das. I, 629.

³⁾ Das. II, 1, S. 802.

⁴⁾ 1594 schreibt Regidius Hunnius dem Kurfürsten zu Sachsen bezüglich der auf dem damaligen Reichstag vorbereiteten Religionsgravamina der evang. Stände: „Dieweß auch Kais. Maj. und den papistischen Ständen unverborgen, mit was Ungrund sich die Calvinisten der Augsburger Confession bis anjeto gerühmt, würde fürwahr unseres Theils Ständen bei den Papisten fast verweislich fallen, daß man die Calvinisten in societatem Aug. Conf. admittiren und zulassen wollte, dergestalt auch ein solch Scriptum bei der Kais. Majestät desto weniger ausrichten und in anderen fürfallenden Casibus viel Gutes hindern und zurücktreiben mögte. Dann sie die Papisten desto weniger den Religionsfrieden zu halten sich werden schuldig erkennen, dieweß man andere verworfene Secten in die gemeinschaftliche Augsburger Confession und den darauf fundirten Religionsfrieden ziehen wollte“. (Schreiben an Sachsen, der evang. Stände übergebene gravamina nicht mit zu subscribiren, Häberlin XIX, S. XVIII ff.) Man ist ernstlich der Meinung, daß die katholische Aggression vor dem reinen Lutherthum Halt machen werde, wenn sich dieses nur von der Gemeinschaft mit dem Calvinismus frei erhalte.

der Religionsfriede den Landesherrschaften innerhalb ihrer Gebiete freie Hand zum directen Vorschreiten gegen die evangelische Lehre. So wurde er wenigstens von katholischer Seite aufgefaßt. Sofort nach dem Abschluß des Friedens begannen denn auch die Bedrücknisse der evangelischen Unterthanen katholischer Landesherrschaften. Bereits auf dem Reichstag zu Augsburg 1559 lagen Beschwerden über Bedrückungen der Evangelischen in Salzburg, Baiern &c. vor. Man war damals der Meinung, denselben durch Berufung auf den Religionsfrieden selbst begegnen zu können: derselbe gestatte den evangelischen Unterthanen mit Hab und Gut auszuwandern, nicht aber sie einzufrieren und zu berauben¹⁾. Man nahm an, daß der Religionsfriede die Freiheit der Unterthanen „sich zu einer oder der andern Religion zu begeben“ gewährleiste: die pfälzischen Gesandten waren instruiert darauf zu dringen, wie dies auch schon zu Regensburg 1556 geschehen war, daß der Friede in diesem Sinn „erläutert“ werde²⁾. Es blieb ohne Erfolg.

Neue Beschwerden kamen auf dem Reichstag von 1566 vor. Die Protestanten beantragten, daß Allen und Jedem freigestellt werde ihrem Gewissen nach zu einer im Religionsfrieden zugelassenen Religion zu treten³⁾. Aber die katholischen Stände widersprachen auf das Bestimmteste: es würde dadurch nur den unruhigen und ungehorsamen Unterthanen, auch Wiedertäufern, Sacramentirern und anderen Secten die Thür aufgethan werden, sich fest über ihre Obrigkeiten zu setzen, Aufruhr und Unruhe anzurichten. Der Kaiser gab endlich den Bescheid, es könne wegen der Freistellung der Religion für jetzt nichts nachgegeben und statuiert werden, weil die Stände des andern Theils widersprächen⁴⁾.

1575 waren die Kurfürsten zur Wahl eines römischen Königs in Regensburg versammelt⁵⁾. Wieder trat hier der protestantische Theil für die Religionsfreiheit der Unterthanen ein, und zwar nun mit Berufung auf die Nebendeclaration Ferdinand's I.⁶⁾.

¹⁾ Kluckhohn I, 94.

²⁾ Das. S. 21.

³⁾ Häberlin VI, 160. 162.

⁴⁾ Das. VI, 167. 175.

⁵⁾ Das. IX, 333 ff.

⁶⁾ Zum ersten Mal ist dieselbe nach Häberlin's Bericht (VIII, 342) auf dem Reichstag zu Speier 1570 zur Sprache gekommen gelegentlich der Be-

PFalz beantragte, daß dieselbe in die Wahlcapitulation aufgenommen werde, Sachsen und Brandenburg schlossen sich an. Da erklärte Mainz, es finde die Declaration nicht in seinem Archiv und halte sie nicht für authentisch. Auch Köln und Trier wollten sich einer solchen Declaration nicht zu erinnern wissen und zweifelten an ihrer Echtheit, bis endlich Kurfachsen das Original vorlegte. Nun gab Mainz seinen Widerspruch auf, bat jedoch mit dieser Disputation die Sache nicht länger aufzuhalten.

Der päpstliche Gesandte Delfino bot Alles auf um die Freistellung zu verhindern. Um zunächst nur dieses Ziel zu erreichen, war Gregor XIII. bereit sogar die Bestätigung des Religionsfriedens betreiben zu lassen ¹⁾. Es kam zu keiner Einigung. Der alte Kaiser beklagte sich bitter, wie schwer es ihm gemacht werde zwischen den geistlichen und weltlichen Kurfürsten das Gleichgewicht zu erhalten. Aus Rücksicht auf ihn überredete endlich Sachsen die beiden anderen Kurfürsten, daß sie auf die Erwähnung der Declaration in der Wahlcapitulation verzichteten, doch mit dem Vorbehalt, daß die Declaration als ein kräftiger alter kaiserlicher Brief in ihren Würden und Wirkungen undisputirt bleiben und den evangelischen Unterthanen durch dieses Nachgeben im geringsten nichts präjudicirt und benommen sein solle. Der Kaiser gab beruhigende Versicherungen, er werde die Sache auf dem nächsten Reichstag zur Erledigung bringen.

Aber als im nächsten Jahre der Reichstag zu Regensburg zusammentrat ²⁾, war in der kaiserlichen Proposition der Religionsfachen nicht gedacht. Kurpfalz brachte dieselben alsbald in Anregung. Auf sein Betreiben wurde von den evangelischen Ständen dem Kaiser eine Supplication überreicht, welche forderte, daß der Religionsfriede nebst der Nebendeclaration in den Reichsabschied aufgenommen werde. Sie wären durchgedrungen, wenn nicht der päpstliche Nuncius Cardinal Morone sich mit aller Kraft entgegengesetzt hätte. Seinen Drohungen wich der Kaiser ¹⁾. Der Bescheid wegen der Freistellung lautete ab-

schwerden wegen des Städtchens Münnerstadt, wo der Bischof von Würzburg gegen den Willen der Mitbesitzerin Gräfin Katharine von Henneberg den evangelischen Gottesdienst zu verdrängen suchte.

¹⁾ Stieve, der Kampf um Donauwörth, Quellenbericht S. 93. (Münchener Archiv.)

²⁾ Häberlin X, 236 ff. Die Actenstücke in dem Tractat de Autonomia Fol. 90 sqq. Anderes bei Kluckhohn II, 2, 898, 964 f. 998.

lehrend. Kurfachsen beruhigte sich dabei: man solle das Religionswerk für diesmal in seinem Bestand lassen und den Kaiser mit weiterem Ansuchen verschonen. Nicht so die anderen Stände, an deren Spitze Pfalz, Brandenburg und Hessen-Kassel. Es erfolgte ein „fernereß Anbringen der Freistellung und Kaiser Ferdinanden Decret halben“. Die Stände der Augsburger Confession müßten täglich sehen, „daß ihre Mitglaubensgenossen, so sie hinter anderen Reichsständen sitzen haben, solches ihres Glaubens halben in mancherlei Wege angefochten werden“. Man möge sich dahin resolviren, „daß die Unterthanen im heiligen Reich allenthalben des allgemeinen heilsamen Religionsfriedens auch genießen mögen und dawider Niemand von seiner Obrigkeit oder sonsten mit Bezwingung des Gewissens, Verbietung des Landes oder in andern Wege beschwert werde“. Wiederum erklärte der Kaiser, daß er am Religionsfrieden ohne Mitwissen und Bewilligung aller Stände, auch der katholischen, nichts ändern könne, jedoch bereit sei, allen begründeten Beschwerden nach Möglichkeit abzuhelpen, was dann die evangelischen Gesandten, da der Reichstag schon zu Ende ging, ad referendum nahmen, doch nicht ohne zu constatiren, daß von ihnen nicht eine Abänderung des Religionsfriedens, sondern nur dessen Ausführung gefordert werde²⁾. Nochmals ließ Maximilian die Evangelischen versichern, daß er durch Schreiben, Schickungen, Commissionen zc. alles Mögliche thun wolle, um ihren Beschwerden abzuhelpen. Was diese Schreiben, Commissiones und Vermahnungen den hin und wieder Bedrängten für Nutz und Gutes wirken können, wollen wir denselbigen herzlich gern gönnen, hatte Kurfürst Friedrich schon ein paar Wochen früher an Wilhelm von Hessen geschrieben; er fürchtete, „daß sich unsere Religionsverwandten solcher Vertröstung wenig zu erfreuen haben werden“³⁾. Zwei Tage später starb Maximilian (12. Oct. 1576). Die letzte

¹⁾ Morone hatte die katholischen Stände zu dem Versprechen vermocht nichts ohne vorheriges Benehmen mit ihm zu thun. Dem Kaiser drohte er, daß die Katholiken, wenn er den Forderungen der Protestanten nachgäbe, ihm die Hülfe gegen die Türken verweigern würden. Ranke, 3. deutsch. Gesch. S. 109.

²⁾ Die Declaration müsse „ratificirt, erneuert und sammt den Mißverständnissen und ungleichen Auslegungen des Religionsfriedens corrigirt und besser erklärt werden“, fordert die Instruction für die pfälzischen Räte in Regensburg vom 12. Juli 1576. Kluckhohn S. 969.

³⁾ Das. S. 995.

Abordnung der protestantischen Stände hatte er in großer Leibes-
schwachheit in seiner Schlafkammer empfangen. Er war des guten
Willens gewesen den friedlichen Bestand der ConfeSSIONen neben
einander zu sichern; aber um das zu können, reichte der gute Wille
nicht aus. —

Unter Rudolf II. gewann das Geschäft der Gegenreformation
in den Gebieten katholischer Landesherren immer höheren
Schwung. Die Versuche, die Religionsfreiheit der Unterthanen zu
retten, treten immer seltener und schüchterner auf. In der That
waren die Argumente, wodurch man von protestantischer Seite nach-
zuweisen suchte, daß das Friedensinstrument selbst dieselbe gewähr-
leiste ¹⁾: der Friede sei laut des Eingangs geschlossen um „der
Stände und Unterthanen Gemüther in Ruhe und Vertrauen zu
stellen“, — er bestimme, „daß Niemand, weß Würden, Standes und
Wesens der sei, den Anderen befehlen zc. solle“, — die geistliche
Gerichtsbarkheit sei gegen die Augsburger ConfeSSIONs-Verwandten ohne
Unterschied, also auch gegen die Unterthanen eingestellt, — endlich es
sei den andersgläubigen Unterthanen zwar frei gelassen auszuwan-
dern, aber sie könnten dazu nicht gezwungen werden, waren leicht
zu widerlegen. Von der Declaration Ferdinand's ist wenig mehr die
Rede. Auf dem Reichstag zu Augsburg 1582 ²⁾ wollte die Mehrheit
der protestantischen Stände, Kurpfalz an der Spitze, die geforderte
Türkensteuer nicht bewilligen, bevor den oft vorgebrachten Religions-
beschwerden abgeholfen sei. Aber Kurfachsen meinte: seit dem Reli-
gionsfrieden hätten sich die Sachen geändert, die Declaration und
Freistellung in's Werk zu setzen stehe nicht in der Gewalt des Kaisers,
man sehe ja den standhaften Vorsatz des Gegentheils hierin nicht das
Geringste nachzugeben. Ihren geistlichen Mitkurfürsten machten die
drei weltlichen Kurfürsten freundschaftliche Vorstellungen wegen der
Bedrückung ihrer evangelischen Unterthanen; sie baten mit denselben
ein gnädiges Mitliden zu haben und sich um dieser Fürbitte willen
etwas milder und gütlicher gegen sie zu zeigen. Die geistlichen Herren
erwiderten mit höflichen Worten, auch ihnen sei an freundlicher Ver-
brüderung und gutem Vertrauen viel gelegen zc., ließen sich aber im

¹⁾ Zwei Flugschriften in diesem Sinne, welche während des Reichstags nov
1576 erschienen, sind de Autonomia Fol. 133 sqq. abgedruckt.

²⁾ § überlin XII, 319 ff.

Uebrigen auf nichts ein. Die dem Kaiser vorgelegten Beschwerden wurden sämmtlich abgewiesen.

Wieder kamen zahlreiche Beschwerden über die Behandlung der Unterthanen auf den Reichstagen von 1590 und 1594 zur Sprache. Man stützte sich auf jene Deutung des Religionsfriedens, durch welche man die Religionsfreiheit der Unterthanen aus demselben begründen zu können meinte: die Auswanderung sei in den Willen der Unterthanen gestellt, dürfe aber von denselben nicht erzwungen werden, überhaupt sei durch den Religionsfrieden die Religion Jedermann frei gelassen ¹⁾. Die Antwort war: die Stände würden ihren katholischen Missethätigen wegen Behandlung der Unterthanen keine Vorschrift geben wollen, da ihnen ja auch keine deshalb gemacht werde ²⁾. Daß Jemand der Religion wegen verfolgt oder als Uebelthäter beschimpft werde, könne man nicht beweisen, es werde nur den Unterthanen, welche sich in der Religion mit ihren Herrschaften nicht verträgen, frei gestellt sich entweder für diese zu erklären oder an andere Orte zu ziehen, wo sie freie Uebung hätten. Die Declaration Ferdinand's I. sei durch den Religionsfrieden aufgehoben ³⁾. Seit dieser Zeit wird der Declaration nicht mehr gedacht. Der Kampf um die Religionsfreiheit der Unterthanen war entschieden, das System des Territorialismus zum Schaden der evangelischen Sache zum Siege gekommen. —

Auch hier lag die Schwäche der Protestanten darin, daß ihr Verhalten der principiellen Bestimmtheit entbehrte und von Selbstwiderspruch keineswegs frei war. Dieselben Fürsten, die auf dem Reichstag für die Freistellung der Unterthanen katholischer Herren eintraten, übten doch ihren eigenen Unterthanen gegenüber das Zwangsrecht in religiösen Dingen in vollem Maße. Naiv sprach sich schon Pfalzgraf Ottheinrich 1559, während er seine Gesandten für den Reichstag instruirte, dort auf die Freistellung der Unterthanen (daß Jedem frei stehen sollte „sich zu der einen oder der anderen Religion zu begeben“) zu dringen, erläuternd dahin aus: diese Freistellung sei nicht dahin zu verstehen, daß den Unterthanen auch frei stehen sollte sich zur päpstlichen Religion zu begeben „von Ursach wegen, dieweil uns bewußt, daß dieß (die evangelische) die rechte

¹⁾ Häberlin XV, 414.

²⁾ Das. XV, 434 ff.

³⁾ Das. XVIII, 513 f.

wahre Religion ist" ¹⁾). Und Friedrich III., der eifrige Vorkämpfer der Freistellung, verfuhr mit seinen eigenen Unterthanen völlig im Sinne des Territorialismus. Als die lutherisch gesinnten Landstände der Oberpfalz sich wegen seiner kirchlichen Neuerungen beschwerend an den Kaiser gewandt hatten (1556), und dieser darauf ein abmahnendes Schreiben an den Kurfürsten richtete, antwortete letzterer mit dem Ausdrucke seines Erstaunens über die kaiserliche Einmischung: die zeitliche und ewige Wohlfahrt seiner Unterthanen liege ihm nicht weniger am Herzen als seine eigene, es sei unzulässig die Unterthanen zum Widerstand gegen ihre Obrigkeit aufzufordern *ic.* ²⁾ Und gegenüber den Bedenken, daß Mainz und Fulda bei ihren Verfolgungen gegen die Evangelischen sich auf sein eigenes Vorgehen in der Oberpfalz berufen könnten, zog er sich darauf zurück: es sei ein anderes Ding Einen zum Guten und Gotteswort und zur Wahrheit, ein anderes, zum Bösen, Abgötterei und Lügen treiben. Das Erstere habe Gott geboten, das Andere aber stracks verboten ³⁾).

Die Reformation und der Territorialismus sind während des 16. Jahrhunderts mit einander aufgewachsen. Aber sie sind nicht aus den gleichen Wurzeln erwachsen. Das Glaubensprincip der Reformation widerstrebte dem territorialistischen Zwange. Daß der Glaube frei sein müsse, daß man die Ketzerei nicht mit Feuer verbrennen noch mit dem Schwerte erwidern könne, denn sonst wären die Henker die gelehrtesten Doctores auf Erden, daß man die Geister auf einander plagen lassen müsse, — dies und Aehnliches hat Luther selbst oft und mit gewaltigem Nachdruck ausgesprochen. Aber ebenso fern ist die gesammte Reformation einer Auffassung der Obrigkeit, wonach diese bloß für zeitliche und irdische Aufgaben vorhanden wäre, also die religiöse Seite des Volkslebens ignoriren oder die Religion als Mittel für andere, ihr fremdartige Zwecke benutzen dürfte. Der heidnischen Staatsauffassung der Renaissance, welche in Machiavelli ihren classischen Vertreter gefunden hatte, stellen die Reformatoren eine tief sittliche, auf religiösem Grund erwachsene Betrachtungsweise gegenüber. Die Obrigkeit als Gottes Dienerin hat nicht allein für zeitliche Sicherheit und Wohlfahrt zu sorgen; ihr letztes Ziel ist, daß die sittliche Weltordnung Gottes, deren Grundzüge in den Gottes-

¹⁾ Kluckhohn I, 21.

²⁾ Das. S. 717.

³⁾ Das. II, 2, 926.

geboten der heiligen Schrift gezeichnet sind, verwirklicht werde; sie hat dafür zu sorgen, daß rechte Lehre und wahrer Gottesdienst blühe. Auf welchen Wegen? — dafür hat freilich die Theologie des 16. Jahrhunderts die Formel nicht zu finden gewußt. Man konnte sich doch keinen anderen denken als den der landesherrlichen Gewalt. So kommt in die Aussagen der Reformatoren ein nicht wegzuleugnender Widerspruch herein. Während die Visitatoren im Kurfürstenthum Sachsen in ihrem „Unterricht an die Pfarrherren“ auf der einen Seite noch eifrig bemüht sind den Schein abzuwehren, als wolle man neue päpstliche Decretales aufrichten: wer sich diesen Ordnungen nicht fügen wolle, der möge sich von ihnen sondern wie die Spreu von dem Weizen zc., — weisen sie doch gleichzeitig darauf hin, daß sie ihres gnädigen Herrn Hülfe und Rath nicht ungesucht lassen würden, der diese wilden Köpfe zum Gehorsam zu bringen wissen werde. Und so ist ja auch gleich damals mit den directesten Zwangsbefehlen gegen diejenigen, die den neuen Ordnungen widerstrebten, eingeschritten worden. Und in der Vorrede zum kleinen Katechismus Luthers stehen einträchtig die Sätze neben einander: welche den Katechismus nicht lernen wollten, die sollten „schlechts dem Papst und seinen Officialen, dazu dem Teufel selbst heimgeweiset sein“ und „der Fürst wolle solche rohe Leute aus dem Lande jagen“. Dergestalt berührte sich die religiöse Strömung mit dem Zuge der politischen Entwicklung, welche zur Zeit auf die Aufrichtung der unumschränkten Fürstengewalt hinaus ging. Die Zustimmung der Reformatoren zu dem System des religiösen Territorialismus war ein Versuch die religiös-sittliche Auffassung des Staates, welche ihnen im Gegensatz zur Renaissance eignete, zur Geltung zu bringen, aber ein verfehlter Versuch. Sie sind dadurch mit ihrem eigenen Glaubensprincip in Widerspruch gekommen und ganz anderen Tendenzen, als die für sie die treibenden waren, dienstbar geworden ¹⁾.

¹⁾ Unbillig im höchsten Grade ist es übrigens, wenn Windely (Nudolf II. und seine Zeit I, 160) den evangelischen Ständen daraus, daß sie späterhin das Reformationsrecht der katholischen Landesherren für deren Gebiete widerspruchsflos gelten ließen (1608), einen schweren sittlichen Vorwurf macht: es zeige sich daran, daß sie „nicht einmal den Schein einer tieferen eigenen Ueberzeugung“ besaßen hätten. Wer hatte denn die Anerkennung jenes Rechtes und die Beseitigung der Freistellung der Unterthanen ihnen abgerungen? Wenn sie nun auf den Standpunkt der unwiderruflich gegebenen Thatfachen traten, so war das mißlich, weil sie dadurch auf ein wichtiges Stück ihres eigenen Principes verzichten mußten,

Die Doctrin der katholischen Kirche war an sich dem Territorialismus ebenso wenig günstig wie das Princip der Reformation. Die Jesuiten waren es, die im Gegensatz einerseits zu der Renaissance, andererseits zur Reformation, eine Staatslehre auf specifisch katholischen Grundlagen entwickelten. Sei es nun, daß sie den Staat (wie Mariana) auf den Gesellschaftsvertrag, oder (wie Bellarmin) auf die Natur des Menschen als eines animal sociale gründen¹⁾, im einen wie im anderen Falle wird der Ursprung der obrigkeitlichen Gewalt aus der Uebertragung von Seiten des Volkes hergeleitet²⁾ und weiß man von keinem höheren Zwecke des Staates als der zeitlichen Wohlfahrt der Menschen³⁾. Der Staat wird durchaus nur nach den Gesichtspunkten der äußerlichsten Zweckmäßigkeit, des politischen Nutzens betrachtet, ganz im Sinne jener heidnischen Staatsidee der Renaissance. So namentlich von Mariana: oft meint man, wenn man ihn liest, Machiavelli vor sich zu haben⁴⁾. Von einer höheren sittlichen Idee, die dem Staat als solchem beizubohnen, ist nicht die Rede. Aber über dem Staate erhebt sich die Kirche, gleichfalls ein sichtbares Reich mit Gesetzgebungs- und Zwangsgewalt wie der weltliche Staat⁵⁾. Der Unterschied ist nur, daß hier, in der Kirche, alle Gewalt von oben stammt⁶⁾, ferner daß sie universell, und daß ihr Zweck auf das geistige, ewige Wohl der Menschen gerichtet ist⁷⁾. Die Consequenzen sind klar: die Kirche als das unvergleichlich höher stehende Reich ist berufen, den Staat nach ihren Zwecken zu leiten, sich ihn zu unterwerfen. Doch wird diese Consequenz in richtiger Würdigung der Zeitlage so geradehin von den Jesuiten nicht gezogen. Die kirchlichen Herrschaftsansprüche in der rücksichtslosen, naiven Weise eines Bonifacius VIII. zum Ausdruck zu bringen vermeidet man klüglich. Mit großer Besessenheit wird betont: der Staat hat eine ihm selbstständig beizubohnende Berechtigung;

verdient aber keineswegs jene herbe Verurtheilung. Der Vorwurf sollte sich nach anderer Seite richten.

¹⁾ Mariana, de rege et regis institut. I, 1. Bellarmin, disputat. de controversiis christ. fidei II, 2, 1, c. 5—7.

²⁾ Bellarmin l. c. I, 3, 1, c. 6. II, 1, 2, c. 16.

³⁾ Id. I, 3, 1, c. 2. Mariana I, 1.

⁴⁾ Man lese z. B. die Stelle über die Möglichkeit beständiger Kriege III, 1.

⁵⁾ Bellarmin I, 3, 1, c. 9. 4, c. 15. II, 1, 3, c. 2.

⁶⁾ Id. II, 1, 12, c. 16.

⁷⁾ Id. I, 3, 5, c. 6.

auch bei den Ungläubigen gibt es eine rechtmäßige Staatsgewalt, welche also nicht bloß Neben der Kirche ist ¹⁾. Aber, heißt es dann weiter, ausnahmsweise (casualiter) und indirect kann die Kirche ihre Herrschaftsgewalt doch auch über den Staat ausdehnen. Wenn das Heil der Seelen es fordert, kann sie verlangen, daß Gesetze des Staates abgeschafft und geändert werden, sie kann um des Seelenheilens willen Fürsten absetzen u. c. ²⁾ Namentlich tritt das Letztere ein, wenn der Fürst sich der Ketzerei ergibt, was auch dann schon der Fall ist, wenn er die Ketzerei duldet, ketzerische Bücher nicht vernichtet, Zusammenkünfte der Ketzer stattfinden läßt. In diesem Falle ist der Fürst zugleich ein Tyrann geworden ³⁾; denn da das Volk ein christliches ist, so kann es keine ärgere Tyrannei geben, als wenn der Fürst den christlichen (katholischen) Glauben schädigt. Gegen den Tyrannen aber steht dem Volke, von welchem er ja seine fürstliche Gewalt empfangen hat, das Recht des Widerstandes, eventuell der Abjektung und der Tödtung zu ⁴⁾. So concurrirt in jenem Fall das Recht des Volkes gegen den Tyrannen mit dem Rechte der Kirche gegen den Keger.

Man sieht wohl, das Ganze ist eine Anschauungsweise, welche mit der Tendenz des Fürstenthums auf unumschränkte Machtfülle sehr wenig innere Verwandtschaft hat. Auf der einen Seite die Hierarchie, auf der anderen die Demokratie bedrohten die Fürstensouveränität mit ernstern Gefahren.

Es waren zweierlei absolutistische Tendenzen, welche in früheren Jahrhunderten mehr als einmal gewaltig gegen einander gerungen hatten, die kirchliche und die politische. Aber für jetzt erkannten beide ihren Vortheil in einer engen Bundesgenossenschaft. In Rom sah man wohl, daß die Wiederaufrichtung der katholischen Kirche in Deutschland ohne die Beihülfe der Fürstenmacht nicht möglich sei, und war zu ausgiebigen Concessionen, um diese zu erkaufen, bereit ⁵⁾. Gleichzeitig verstand man es den katholischen Landesherren den politischen Werth des Bundes mit Rom begreiflich zu machen. Selbst

¹⁾ Id. I, 3, 5, c. 2—4. II, 2, 3, c. 8.

²⁾ Id. I, 3, 5, c. 6, 7.

³⁾ Rousseau, de justa resp. christ. in reges impios et haeret. autorit. bei Ellendorf, Moral u. Polit. d. Jesuiten, S. 416.

⁴⁾ Mariana I, 5, 7.

⁵⁾ Ranke, Päpste II, 28.

ein Mariana weiß viel Schönes von der Nothwendigkeit der Glaubenseinheit für den Staat und der politischen Gefahr von Religionsneuerungen, von der heilsamen Solidarität der geistlichen und weltlichen Autoritäten zu sagen ¹⁾. Der Herzog von Baiern ließ Pius IV. darauf aufmerksam machen, daß jedes religiöse Zugeständniß an die Unterthanen seine landesfürstliche Autorität bei denselben gefährden würde ²⁾. Und grade in Baiern bildete die katholische Gegenreformation ein wesentliches Vehikel bei der staatlichen Consolidirung des Landesgebietes und der Befestigung der fürstlichen Souveränität ³⁾.

So sehen wir während des ganzen Zeitalters der Gegenreformation auf katholischem Gebiete den politischen Territorialismus im engen Bunde mit der Kirchenautorität. Schon beim Abschluß des Friedens war nicht von der protestantischen, sondern von der katholischen Seite das Princip des Territorialismus: *cujus regio, ejus religio* (*ubi unus dominus, ibi una sit religio*) zur wirksamen Geltung gebracht worden. Von der nämlichen Seite wurde sodann durch den Widerstand gegen die Freistellung der Unterthanen und die endliche Beseitigung der Ferdinandeischen Declaration dieses Princip zum vollen Siege gebracht ⁴⁾. Die römische Kirche vergab sich durch

¹⁾ Mariana II, 2. 3. III, 3. 4.

²⁾ Quodsi Sua Celsit. III. absque sedis apost. autoritate usum calicis concedat, ipsi principi etiam plurimum decederet de ejus apud subditos autoritate (1563). Ranke, Päpste II, 25.

³⁾ Vgl. Ranke, 3. deutsch. Geschichte S. 82, auch Stieve, der Kampf um Donauwörth, S. 66. 70.

⁴⁾ Bei D. Klepp, Tilly im dreißigjähr. Krieg (I, 3. 4.) liest man: der Satz *cujus regio etc.*, welcher bei den Protestanten von Anfang an gegolten, sei von katholischer Seite zur Zeit des Religionsfriedens und noch lange nachher nicht folgerect zur Geltung gebracht worden. Erst ein Menschenalter nach dem Religionsfrieden trete eine Schrift hervor (de Autonomia) mit der Behauptung, „daß die Sätze des Friedens, vor allem derjenige, den man das landesherrliche Reformationsrecht nannte, für katholische Reichsfürsten nicht mindere Berechtigung habe als für protestantische“. Es ist die völlige Umkehr des wirklichen Sachverhaltes. — Auch Gindely (Rudolf II. und seine Zeit I, 161) sieht in dem Protestantismus den eigentlichen Urheber des Territorialismus und scheint geneigt, die die Gegenreformation übenden katholischen Landesherren durch das schlechte Beispiel ihrer evangelischen Mitstände zu entschuldigen. Die Tendenz der protestantischen Fürsten sei lediglich darauf hinaus gegangen ihre Gewalt über die Leiber und Geister der Unterthanen schrankenlos auszudehnen, wobei allerdings nicht zu vergessen, „daß auch katholische Herrscher zwar nicht theoretisch (!), aber doch praktisch in ähnlich absoluter Weise die kirchlichen Verhältnisse ihrer Unterthanen zu bestimmen trachteten“.

diese Bundesgenossenschaft an ihrem inneren Wesen nichts. Während der Protestantismus durch die Verbindung, die er mit dem Territorialismus einging, sein eigenes Wesen verfestete und dadurch seine Widerstandskraft gegen die vordringende katholische Restauration lähmte, verstand es die römische Politik, ohne ihr Princip preiszugeben, sich jenes weltliche Princip flüchtig dienstbar zu machen und mit seiner Hilfe die bedeutendsten Erfolge zu erringen.

Die literarische Bekämpfung des Religionsfriedens.

Als Maximilian II. die Augen zuthat und der spanisch erzogene Rudolf II. den Thron bestieg, befand sich der deutsche Protestantismus bereits auf der ganzen Linie im Rückzug. Die katholische Restauration war an allen Punkten aus der Vertheidigung in die Angriffsstellung übergegangen. Neben der materiellen Bedrückung der evangelischen Unterthanen in katholischen Gebieten und dem diplomatischen Kampf auf den Reichstagen erhob sich nun immer eifriger der Kampf gegen den Religionsfrieden mit literarischen Waffen.

Die Kezergesetze des römischen Corpus juris wurden hervorgezogen: daß das römische Kaiserrecht auch im römischen Reiche deutscher Nation in Gesetzeskraft stehe, war ja anerkannte juristische Anschauung. Mit Berufung auf jene Gesetze forderte Dr. Joh. Fickler, der Lehrer Maximilians von Baiern, den Kaiser Maximilian und die katholischen Fürsten auf, die Kezer zu verfolgen und auszurotten, ohne auf den Religionsfrieden irgend Rücksicht zu nehmen. Es sei die vorzüglichste Pflicht der Obrigkeiten, mit allen Mitteln die Unterthanen zum katholischen Glauben zu bringen und die Kezer im Nothfall mit Feuer und Schwert zu vertilgen¹⁾. Der Religionsfrieden wurde so als rechtlich nicht vorhanden behandelt, was er für die correct katholische Anschauung auch war, da ihm die päpstliche Bestätigung fehlte.

So rücksichtslos enthüllten indessen nicht Alle die Consequenzen des Systems. Die Zulässigkeit eines zeitweiligen Friedensschlusses mit den Kezern wird insgemein nicht geleugnet, doch die noch fortdauernde Verbindlichkeit des Augsburger Friedensvertrages in Zweifel gezogen. Derselbe war ja nur bis zur Entscheidung des Religionsstreites geschlossen: er hatte also seine Geltung verloren, nachdem diese durch das Tridentiner Concil erfolgt war. So argumentirt

¹⁾ De jure magistratum. Theologia juridica (1575). Etieue a. a. O. 61 f., Quellenbericht S. 31.

der Jurist und kaiserliche Reichshofrath Dr. Georg Eder¹⁾. Der Religionsfriede, welcher übrigens nur die Anhänger der ersten Augsburger Confession von 1530 betrifft, ist nur ein äußerer Friede („daß Keiner den Anderen seiner Religion halben vergewaltigen solle“) und war insofern durch die Noth gerechtfertigt. Was den inneren Frieden, d. h. die Religion an ihr selber belangt, sollte freilich dem Urtheil der Kirche nicht vorgegriffen werden, auch ist ein dauernder Friede zwischen zwei widerstreitenden Religionen nicht möglich. Der Religionsfriede ist darum nur als ein Moratorium bis zur endlichen Entscheidung des Religionsstreites zu betrachten; nachdem diese durch das Concil erfolgt ist, ist keine bessere Gelegenheit zur Vereinigung mehr zu erwarten, sondern hat sich Jeder dem Ausspruch des Concils zu unterwerfen²⁾. Es war danach schon verständlich genug, wenn es hieß, daß man den Religionsfrieden „in seinem rechten Verstand“ bei seinen Würden billig bleiben lassen wolle³⁾. Den Priestern, hieß es weiter unten⁴⁾, nicht den Fürsten oder dem Volke hat Gott die Kirche zu regieren befohlen; was sie beschlossen haben, dem müssen sich die Keger fügen und nöthigenfalls mit dem Schwerte dazu gezwungen werden. Die Pflicht dazu hat der Kaiser, welcher darum auf das Beispiel seiner orthodoxen Vorgänger in sehr unmißverständlicher Weise hingewiesen wird. Manche derselben hätten aus falscher Milde, aus Furcht vor Gefahren den Kegnern (Arianern zc.) Freiheit gewährt. Aber sie hätten lieber ihre Krone auf's Spiel setzen sollen als der Gottlosigkeit Eingang in's Heiligthum gestatten. Pflicht der Könige und Kaiser sei es der Kirche Schutz zu gewähren und den Kegnern zu wehren — wenn gelindere Mittel nicht fruchten, durch Entziehung aller bürgerlichen Rechte, Vermögenseinziehung, Landesverweisung, endlich die Todesstrafe⁵⁾.

Die praktischen Folgerungen aus diesen Andeutungen zog der kaiserliche Reichshofrath noch nicht. Weniger Zwang legten sich papistische Volksprediger auf, namentlich solche aus dem Jesuitenorden⁶⁾.

¹⁾ Seine Hauptschriften: Evangelische Inquisition wahrer und falscher Religion (v. D. u. J. nach der Vorrede von 1573) und Malleus haereticorum (Ingolst. 1586).

²⁾ Evangel. Inquisit., S. 395 ff. — ³⁾ Das., S. 400. — ⁴⁾ S. 431 ff.

⁵⁾ Malleus haeret. I, c. 12. 13.

⁶⁾ Die folgenden Angaben macht Luc. Oslander in seiner „Verantwortung“, S. 16 f. Sie sind so specialisirt, daß an ihrer Richtigkeit mit Grund nicht gezweifelt werden kann.

Sie erzählten dem Volk, Kaiser Karl V. müsse noch bis auf den heutigen Tag im Fesseln sitzen und könne durch keine Seelenmessen daraus erlöst werden nur darum, weil er die Augsburgische Religion im Reiche zugelassen habe. Der Religionsfriede, hieß es, sei mit dem Schwerte zu Wege gebracht worden und könne mit dem Schwerte auch wieder aufgehoben werden. Derselbe „gelte allein bis auf ein allgemein Concilium, welches seithero gehalten worden. Man hätte damalen der bösen Welt müssen willfahren, und wäre darum eben eine Gelegenheit gewesen, als wenn man etwa in einer Stadt bösen Buben ein gemein Haus oder Collegium gestatten müsse, welches man hernacher, da man derselben mächtig würde, zu erlangter seiner Gelegenheit eines mit dem andern wieder abschaffen könnte.“

Gegen diese und dergleichen Anschläge schrieb der Tübinger Lucas Osiander seine „Warnung vor der Jesuiten blutdürstigen Anschlägen und bösen Practiken“ (1585), dann, als die beiden Jesuiten Georg Scherer und Christoph Rosenbusch ihm entgegneten, seine „Verantwortung wider die zwo Giftspinnen Georgen Scherern und Christophorum Rosenbusch“ (1586) und seine „endliche Abfertigung der beiden Jesuiten Chr. Rosenbuschen und G. Scherer's“ (1589). Die Entgegnung von der anderen Seite erfolgte hauptsächlich in Rosenbusch's „Replica auf des Calumnianten Luca Osiandri Verantwortung wider die Jesuiten“ (Ingolstadt 1586). — Die Jesuiten wollten allerdings die Ketzerei ausrotten und wünschen nichts sehnlicher als deren Untergang, aber sie bedienen sich zu ihrer Bekämpfung keiner anderen Waffen als der geistigen, der Belehrung u. Was ist Unrechtes daran, wenn Dr. Eder sagt, durch das Concil von Trient sei der Religionsstreit entschieden und aufgehoben? Rühmen sich doch auch die Lutheraner, daß durch das Concordienbuch ihrem langwierigen Zanken und Ragbalgen ein Ende gemacht sei ¹⁾. So wird mit unbefangener Miene der Ton der Friedensliebe und Duldsamkeit angeschlagen, doch ohne dem Princip des Glaubenszwanges etwas zu vergeben. Jeder soll man verbrennen, dieser Satz steht unbestreitbar fest, doch mit der Ausnahme, „daß Constitutiones dawider und wegen vieler Ursachen nit thunlich“ ²⁾. Man ist öfters in der Lage von zwei bösen Dingen das geringste wählen zu müssen, um größeres Unglück zu verhüten: so geschah es bei dem Religionsfrieden. Die eingegangene Vertragspflicht nöthigt nicht an demselben festzu-

¹⁾ Replica S. 55. 80. 151. — ²⁾ Das. S. 128.

halten. Denn „wann ein Jurament oder Eidespflicht also beschaffen, daß es der Gerechtigkeit zuwider, strebt auch wider die christliche Liebe, item ist schädlich der ganzen gemeinen Christenheit, alsdann kann und mag päpstliche Heiligkeit in den Juramentis dispensiren.“ Auch können Verheißungen, „ob sie schon am Anfang nicht böse sein, doch hernach böse werden, Niemand verbinden etc.“ Jedenfalls kann von Fürsten „nichts in praesudicium Ecclesiae gehandelt werden“, und sollten diese daher immer bedacht sein, des apostolischen Stuhles Autorität und Consens sich zu versichern; denn „diese Dinge zu entscheiden, ob sie gut oder böse seien, soll man die *privatos affectus* nicht zu Richter setzen, sondern diese alle hintangesetzt, *publico iudicio acquiescendum est*“ ¹⁾. „Ist der Papst, wie er's ist, Christi Vicari und Statthalter, so folgt, daß er nicht eines Menschen, sondern aller Vorsteher ist. Erstreckt sich also seine Verwaltung zu dem Nutzen der ganzen gemeinen Christenheit und begreift in seiner Jurisdiction und Unterwürfigkeit alle Gläubigen und Menschen. Ja dieser sein gemeiner Gewalt erstreckt sich dahin, daß er Zug und Macht hat das Recht zu erweitern und einzuziehen nach Gelegenheit der fürfallenden Geschäfte, in demselben auch zu dispensiren, auch sogar in *juramentis*“ ²⁾. Ganz treffend zog aus solchen Theorien Osiander ³⁾ den Schluß: „dieses alles ist im Grund so viel gesagt: so lange der Papst den Religionsfrieden zu halten bewilligt, so soll er gehalten werden; wann aber der Papst selbigen nicht mehr für leidenlich hält, so soll er wieder aufgehoben werden.“

Die Jesuiten fanden es nicht immer opportun mit ihren Sätzen über die Dispensationsgewalt des Papstes so offen hervorzutreten; doch ist das Endergebniß bei ihnen immer dasselbe. Paul Lehmann wirft die Frage auf, ob der Papst ein mit Königen zum Nachtheil der Kirche eingegangenes Bündniß aufheben könne, und verneint dieselbe absolut. Aber nun die Begründung: da die Könige durch ihre Taufe der Gewalt der Kirche unterworfen sind, könnte er es an und für sich allerdings; doch darf der Papst seine Dispensationsgewalt niemals zum Schaden der Kirche ausüben, — es würde aber der Kirche zum großen Schaden gereichen, wenn den Königen zu dem Vorwurf Anlaß gegeben würde, daß sie Treue und Glauben nicht halte ⁴⁾.

¹⁾ Rosenbusch bei Osiander, endl. Abfertigung S. 25 ff.

²⁾ Rosenbusch, *Replica* S. 241.

³⁾ S. 27 a. a. O.

⁴⁾ *Theol. moralis*, p. 458.

Die nothwendige Folgerung: wenn es jedoch der Kirche nicht zum Schaden gereicht, oder gar in ihrem Interesse liegt, so kann der Papst von Verträgen lossprechen, bleibt unausgesprochen. Weiterhin folgt der sehr unverfänglich klingende Vorbehalt: Verträge mit Ketzern müssen gehalten werden, so lange diese selbst sie halten. Wie geschieht man damit gegen den Religionsfrieden zu operiren verstand, wird noch zur Sprache kommen.

Der Jesuit Martin Becanus lehrte: Ein Fürst kann Ketzern ohne Sünde Freiheit der Religion gestatten, wenn nämlich ein größeres Gut davon zu hoffen oder ein größeres Uebel dadurch abzuwehren ist oder es nicht in seiner Macht steht solches zu verhindern¹⁾. Der Papst kann allerdings als rechtmäßiger Oberherr einen solchen Vertrag vernichten. Ist dies jedoch nicht geschehen, so bald der Vertrag geschlossen war oder, wenn dies ohne Vorwissen des Papstes geschah, so bald derselbe Kenntniß davon erhielt, so kann er nachher keine Einsprache mehr erheben, es sei denn, daß neue Umstände hinzutreten²⁾. Man sieht, wie durch jene Begründung dem Zugeständniß aller principielle Werth genommen, und es durch den letzteren Vorbehalt ebenso praktisch illusorisch gemacht wird. —

Ihren classischen Ausdruck fanden diese Theorien in der Schrift, die zuerst 1586 in München unter dem Titel: *De Autonomia*, das ist von Freistellung mehrerlei Religion und Glauben, ans Licht trat. Sie kann das eigentliche Programm der Gegenreformation heißen, ein Musterstück diplomatischer, die letzten Ziele flügllich verhüllender und doch verständlich genug andeutender Kampfesweise³⁾. Der Religionsfriede, heißt es hier, bedeutet keine Appro-

¹⁾ *Manuale controversiarum* fol. 717.

²⁾ Becani tract. de fide haereticis servanda, Append. — Si in scio (Papa), ubi primum intellexerit, potest vel confirmare contractum, si bonus est, vel irritare, si malus. Hoc enim cuique Principi licitum est apud suos subditos in eis rebus, quae a Principe dependent. Si conscio et consentiente (Papa), non potest postea rescindere pro suo arbitratu, nisi nova aliqua circumstantia interveniat. Vergleichen neue Umstände sind nach Becanus: 1) wenn das Zugesagte unmöglich oder unrecht wird, 2) wenn mit den Personen, die den Vertrag gemacht, oder dem, worüber sie sich verglichen, eine solche Aenderung vorgeht, daß der Vertrag unanwendbar wird, 3) wenn der Mitcontrahent seine Zusage nicht hält, 4) wenn sich herausstellt, daß der Vertrag auf einer irrigen Voraussetzung ruht.

³⁾ Als Verfasser war der unlängst verstorbene Rechtsgelehrte Franz Burkhart, „beider Rechte Doctor, kurfürstlich kölnischer geheimer Rath und Kanzler“,

bation der evangelischen Lehre nach ihrem Inhalt, wozu auch der Kaiser und die Reichsstände als Laien gar keine Vollmacht gehabt hätten, sondern bezieht sich nur auf die politische Einigkeit ¹⁾. Ueberhaupt steht es den weltlichen Gewalten in keiner Weise zu durch Verträge Verfügung in Glaubenssachen zu treffen und das Recht der Kirche zu ändern, sondern nur denen, die von Gott mit dem Regiment der Kirche betraut sind ²⁾. Mit anderen Worten hieß das: der Religionsfriede besteht nicht in Rechtskraft, wenn es auch nicht so gradehin gesagt wurde. Die Obrigkeiten wären verpflichtet gewesen die alten Strafgesetze gegen die Ketzer, welche noch Geltung haben und die Protestanten ebenso wohl treffen wie die alten Ketzer ³⁾, nachdrücklich zu handhaben. „Dieweil aber solches nicht geschehen und sie die Welt und den Teufel mehr als Gott gefürchtet — und sich das Ungewitter schrecken und dahin treiben lassen, daß sie der schändlichen Welt zu Gefallen, ihnen selbst zu Schaden einen Anstand und (wollte Gott) rechten Frieden gemacht, den Widrigkatholischen mit ihren Gefolgsleuten und Einkommen desgleichen die Freiheit in Glaubenssachen zu thun und zu ordnen, was sie nur gelüftet, vergönnt, die geistliche Jurisdiction und Hirtenstab wie auch den kaiserlichen Scepter, der ihnen von Gott zur Straf dergleichen kezerischen Ungeziefers und Vertheidigung seiner Kirchen so theuer befohlen und vertraut ist, aus den Händen reißen lassen und also einen vermeinten, ungewissen, zeitlichen Frieden um den gewissen und ewigen, die Huld Gottes um menschliche Freundschaft vertauscht“ haben ⁴⁾, so muß man die Sachen vorerst nehmen, wie sie sind. Man kann, wie die Dinge jetzt stehen, die „Freisteller“ nicht zwingen und wider ihren Willen selig machen ⁵⁾.

genannt. Der wirkliche Verfasser wäre nach der gewöhnlichen Ansicht der Reichshofrathssecretär Andreas Erstenberger (Eugenheim, Gesch. d. Jesuiten I, 69. Gieseler R. G. III, 1, 405. Schröckh R. G. IV, 338), derselbe, der sich auf dem Reichstag 1576 öffentlich hatte hören lassen: in zehn Jahren solle man von keinen Lutherischen mehr zu sagen wissen (Kluckhohn II, 2, 993). Nach Placcius, autores anonymi et pseudonymi Nr. 495 hielten Einige den Jesuiten Posssevinus für den Verfasser, Andere den genannten Erstenberger, Andere einen Rechtsgelehrten Gail, wieder Andere die kölnischen Jesuiten in Gesamtheit. Daß an dem Buch mehrere Verfasser zusammen gearbeitet haben, wird durch die Wiederholungen, denen man häufig begegnet, wahrscheinlich.

¹⁾ Fol. 1. 2. 318. (Ausg. v. 1602).

²⁾ Fol. 332.

³⁾ Fol. 197. 426.

⁴⁾ Fol. 432.

⁵⁾ Fol. 318.

Auch ist es klug „in rebus perturbatis, da Alles verwirrt und die Noth so groß ist, weislich und bescheidenlich zu handeln, ne bona causa non bene agendo fiat non bona, damit man mit unzeitiger Strenge nicht ein Uergeres verursache oder Alles über einen Haufen stürze“ ¹⁾. Indessen ist dabei nicht außer Acht zu lassen, daß der Religionsfriede dem Kaiser und den katholischen Ständen abgezwungen worden ist ²⁾, ferner, daß der Friede ausdrücklich nur bis zur definitiven Entscheidung der Religionshändel geschlossen wurde, welche durch das Concil von Trient erfolgt ist ³⁾, sowie daß die Protestanten von der Augsburger Confession, welche allein durch den Frieden zugelassen ist, selbst auf die verschiedenste Weise abweichen ⁴⁾, lauter Umstände, welche darauf hinweisen, daß dem Religionsfrieden im Grund eine rechtliche Geltung nicht zukommen könne. Festere Consequenz wird zwar mit bestimmten Worten nicht ausgesprochen, vielmehr versichert, daß die äußere durch den Frieden gewährleistete Duldung für jetzt nicht in Frage stehe ⁵⁾; aber der ganze Zustand wird rein nur als ein thatsächlicher hingenommen, ohne in irgend einer Weise eine Anerkennung desselben auszusprechen, und zugleich nachdrücklich betont, daß, „wo man das heilige Reich wiederum zu dem alten Wohlstand bringen wolle, angeregte Eizenz und Freigebung der Religion, als die uns um Vertraulichkeit gebracht, allerdings ab- und eingestellt und wiederum zu der alten, wahren katholischen Religion als dem rechten einigen Mittel und Band christlicher Liebe und aller Wohlfahrt zurückgeführt werden müsse“ ⁶⁾.

Mit Geichid wird der Angriffspunkt, den die innere Spaltung der Protestanten bot, ausgenützt. Es wird darauf hingewiesen, „was maßen die Confessionisten seit Absterben ihrer Präceptoren Luteri und Philippi in viel unterschiedliche und widerwärtige Secten zerfahren, deren etliche die Augsburgische Confession selbst nicht mehr passiren

¹⁾ Fol. 468.

²⁾ Fol. 122. Es ist dahin gekommen, daß noch eine neue Religion „tolerirt und deren Confessores in kaiserlichen Schuß und Schirm genommen werden müssen.“

³⁾ Fol. 318. „Sintemal dieselbige Handlung sich auf ein gemein Concilium referiret, welches nunmehr nicht allein längst erfolgt, sondern auch berührte ihre Lehren und Neuerungen dadurch öffentlich verdammt und anathematifirt worden sind.“

⁴⁾ Fol. 314.

⁵⁾ Fol. 1.

⁶⁾ Fol. 215.

lassen“, ferner, „daß die Augsburgerische Confession von dem Autore und ihrem Meister selbst sogleich, so hernacher oftermals geändert, gestümmelt und ungewiß gemacht worden“ sei. Es sei offenbar, „daß nicht allein derselben Autores noch vor ihrem Tod davon selbst abgewichen und in vielen fürnehmen Artikeln anders gelehrt, als sie zuvor bekennet, sondern auch alle ihre Nachfahrer, sie seien gleich, was Secten sie wollen, keinen ausgenommen, so viel sich des Titels der Augsburgerischen Confession gebrauchen und darunter behelfen, selbstn dabei weiter nit bleiben, sondern ihres Gefallens Einer dies, der Andere jenes glaubt und hält, es stehe gleich in der Augsburgerischen Confession davon geschrieben, was da wolle.“ Die Augsburgerische Confession erkenne die Autorität der Kirche und der Concilien an, dergleichen die bischöfliche Gewalt, die Nothwendigkeit der guten Werke, die Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl und damit implicate die Transsubstantiation, die Messe und Anderes, wovon die späteren Protestanten abgegangen seien ¹⁾. Man sieht, es ging schon jetzt darauf hinaus, unter dem Titel der Beschränkung auf die Augsburgerische Confession, also der buchstäblichen Vertragstreue, den Bestand des Protestantismus selbst in Frage zu stellen. Seine Stellung zur katholischen Kirche war ja in der That seit 1537 eine wesentlich andere, als in der man sich noch bei Uebergabe der Confession befunden hatte. Bei der stricten Auslegung, welche dem betreffenden Artikel des Religionsfriedens jetzt gegeben wurde, fanden die Lutheraner der Schmalkaldischen Artikel und der Concordienformel ebenso wenig Gnade vor demselben wie die Reformirten. So werden die Versicherungen, daß man nicht daran denke den Frieden zu brechen, erst verständlich.

Die Versuche, die von protestantischer Seite gemacht wurden, die Religionsfreiheit der Unterthanen aus dem Friedensinstrument zu begründen (s. oben), waren ohne Mühe zu widerlegen ²⁾. Größere Schwierigkeiten dagegen machte die Nebendeclaration Ferdinands I. Daß dieselbe vorhanden sei, konnte jetzt nicht mehr in Abrede gestellt werden ³⁾. Dagegen bemühte man sich ausführlich nachzuweisen, daß sie nicht rechtsbeständig sei. Unerheblich sind die formellen Ausstellungen, die man machte: daß sie nicht wie andere Nebenabschiede von Vertretern aller Stände unterschrieben und besiegelt und

¹⁾ Fol. 297. 307. 314 sq.

²⁾ Fol. 408—413. 434.

³⁾ Fol. 449.

in der Mainzischen Reichskanzlei niedergelegt worden sei u. dergl. ¹⁾; denn daran hing nicht ihre Rechtskraft als Gesetz. Auch was in materieller Beziehung vorgebracht wird, läuft zum großen Theil auf advocatische Kniffe hinaus, welchen man gleichwohl Feinheit und Scharfsinn nicht absprechen kann. Bemerkenswerth ist darunter nur die Einrede ²⁾: man könne nicht nachweisen, daß dem Nebenabschied eine ordentliche Berathung mit den Ständen und die Einwilligung der katholischen Stände vorausgegangen sei; da dies von den katholischen Ständen geleugnet werde, auch ohne ihr Eingeständniß oder sonstigen Beweis nicht präsumirt werden könne, so müsse man annehmen, die Declaration sei nur „ein Privatsuchen, so nicht in gemeinen Reichsräthen, sondern ad partem beim königlichen Hof und Kanzlei fürgegangen und erledigt worden, dahin die kaiserliche Vollmacht und Heimstellung, auch *decisio ex plenitudine potestatis* mit Jugen nicht können gezogen werden.“ Dem widersprach nun nicht allein der Thatbestand, sondern auch der Wortlaut der Declaration selbst, worin es hieß, daß von den Ständen und Botschaften der alten Religion gegen das Verlangen der Augsburgerischen Confessionsverwandten „allerhand Ursachen und Begehr fürgewendet“ worden sei, „also, daß sich beider Religion Stände deshalb mit einander nicht vergleichen können“, sowie ferner, daß gemeine geistliche Stände darein gewilligt hätten durch den Religionsfrieden dieser Declaration nichts abbrechen zu lassen. Aber immerhin stand die Thatsache fest, daß die Acten nichts davon meldeten, und daß die Declaration keinen Bestandtheil des Friedenstractates bildete. Die Protestanten konnten sich daher auch nicht darauf berufen, daß sie ihrerseits in den geistlichen Vorbehalt nicht gewilligt hätten, derselbe aber doch kraft kaiserlicher Vollmacht decidirt worden sei. Es wurde erwidert, dieser Fall sei dem anderen gar ungleich, da die Declaration in keine gemeine Berathschlagung und Relation, viel weniger in den Abschied gekommen sei ³⁾. Die Protestanten hatten sich zu Augsburg von den an juristischer Gewandtheit ihnen überlegenen Gegnern überlisten lassen, indem sie sich mit der beruhigenden, aber in ansechtbarer Form gegebenen Erklärung Ferdinands zufrieden gaben.

Sehr mißlich für die protestantische Auffassung war ferner das Verhältniß der beiden, sich gegenseitig aufhebenden Derogationsclau-

¹⁾ Fol. 462.

²⁾ Fol. 451. 453. 460.

³⁾ Fol. 455.

sein in der Declaration und im Religionsfrieden. Es wurde nun geltend gemacht: die Declaration sei einen Tag früher datirt als der Religionsfriede, könne mithin diesem als dem späteren nicht derogiren, vielmehr sei durch die Derogationsclausel des Religionsfriedens diejenige in der Declaration aufgehoben ¹⁾. Offenbar lag auch darin ein chicanöser Mißbrauch des guten Vertrauens, womit die Protestanten bei der Ausfertigung der Declaration und des Friedensvertrags gehandelt hatten; aber wie es nun stand, war die Einrede der Gegner formell juristisch schwer zu widerlegen.

Gradezu vernichtend für die Ansprüche der Protestanten war aber, worauf die Verfasser des Tractates oft und gern zurückkommen, daß die protestantischen Landesherren an ihren Unterthanen denselben Gewissenszwang ausübten, wozu sie den Katholiken das Recht streitig machen wollten ²⁾. Nicht ohne Spott wird davon geredet, daß, so oft ein neuer Herr in's Land komme, so oft die Unterthanen einen neuen Glauben annehmen müßten, daß es ungefähr ebenso viele unterschiedliche Confectiones und Kirchenagenden gebe als Fürstenthümer und Grafschaften im Reich u. dergl. ³⁾.

Endlich machen die Verfasser des Tractates mit einiger Naivität auch geltend, daß, wenn die Freistellung der Religion gewährt würde, die ganze katholische Religion im Reiche deutscher Nation zu Grunde gehen müßte, indem sich „die katholischen Bischöfe und Prälaten, nachfolglich die Prediger und letztlich auch die Zuhörer in kurzer Zeit verlieren“ würden, „sintemal ja dieselbige bei der Freistellung und neben einer anderen widerwärtigen Religion nicht bestehen kann“ ⁴⁾. Das Geständniß verdient von der Geschichte registrirt zu werden, daß die katholische Kirche ihr Fortbestehen auf deutschem Boden nur der Gewalt verdankt, und daß das friedliche Zusammenbestehen mit anderen Confectionen ihrem Wesen zuwider ist. —

Nach allem diesem scheint es den Verfassern hoch an der Zeit mit allem Nachdruck gegen das Uebel der Glaubensspaltung vorzugehen. Es wird wiederholt gegen die „Temporisanten“ geeifert, welche Duldung und Milde anriethen, wozu die alten rechtgläubigen Kaiser sich doch nur gezwungen, im Drange der Noth verstanden hätten. Die gerühmte Moderation und Aequabilität sei nichts anderes als der

¹⁾ Fol. 459.

²⁾ Fol. 413, vergl. 350. 441.

³⁾ Fol. 245.

⁴⁾ Fol. 351.

Versuch eine Gemeinschaft des Bösen mit dem Guten, der Mäße mit der Wahrheit zu stiften ¹⁾.

Der Kampf um den geistlichen Vorbehalt.

Die Mahnung zum kräftigen Vorgehen gegen die Ketzerei blieb nicht ungehört. Seit Rudolf II. nimmt die katholische Aggression einen immer rücksichtsloseren Charakter an: der Protestantismus kommt immer mehr in's Weichen. Der Punkt, an dem die katholische Reaction ansetzt, ist von jetzt an vorzugsweise der geistliche Vorbehalt. Bis zu Rudolf II. war derselbe, ungeachtet des Einspruchs der katholischen Stände thatsächlich ohne Erfolg geblieben. Von Seiten der Protestanten stützte man sich dabei theils auf eine stricte Auslegung des Vorbehaltes — nach seinem Wortlaute verbot derselbe ja blos solchen Bischöfen, die bereits im Amte standen, evangelisch zu werden, aber er verbot den Capiteln nicht Protestanten zu Bischöfen zu wählen und verwehrte ebenso wenig den Mitgliedern der Capitel evangelisch zu sein, — theils darauf, daß der Vorbehalt überhaupt nicht in Kraft stehe, weil von ihnen niemals in denselben gewilligt worden sei ²⁾. Dieser Behauptung wurde nun von der anderen Seite die Gegenbehauptung entgegen gestellt: dies sei allerdings geschehen. Die Augsburgerischen Confessionsverwandten hätten 1555 die Entscheidung dieses Punktes dem römischen König anheimgestellt, sich bei dessen Entscheidung beruhigt und dieselbe anerkannt; erst 1556—57 sei ihre Protestation dagegen zum Vorschein gekommen ³⁾. Die Einrede war formell nicht ohne Grund, sachlich bestand sie nicht mit der Wahrheit. Die Protestanten waren unzweifelhaft der Ueberzeugung gewesen, daß ihre Anerkennung des Religionsfriedens sich auf den geistlichen Vorbehalt, in welchem überdies ihre Nichtanerkennung ausdrücklich erwähnt war, nicht erstrecke. Auch hier hatte in dem diplomatischen Wettkampf die juristische Gewandtheit der Katholischen den Confessionsverwandten

¹⁾ Fol. 153. 197. 461.

²⁾ Es ist nicht wahr, daß die protestantischen Stände zwar anfangs in den Vorbehalt gewilligt, dann aber ihre Zusage nicht gehalten hätten. (V. Kloppe, Tilly I, S. 5). Sie haben in Augsburg nicht anders gemeint, als daß sie durch ihren offen eingelegten Protest dem geistlichen Vorbehalt alle Wirkung genommen hätten, und wo sie später auf Beseitigung desselben drängen, sind ihre Forderungen immer nicht auf Abänderung, sondern auf sinngemäße Erläuterung des Religionsfriedens gerichtet.

³⁾ De Auton. fol. 343.

den Vortheil abgetwonnen. — Weniger bedeutend war das andere Argument: die Sicherstellung durch den geistlichen Vorbehalt sei das einzige Zugeständniß, das die Katholiken als Entgelt für die ihrerseits gemachten Zugeständnisse erlangt hätten; es sei aber ein nothwendiges Stück eines Vertrages, *ut partes mutuo aliquid dent et remittant* ¹⁾. Abgesehen von der zweifelhaften Richtigkeit dieses Satzes handelte es sich eben nicht um einen civilrechtlichen Vertrag. — Besser begründet war die Einrede, daß die Stifte nur für *personas qualificatas* vorhanden seien und *beneficium* nur *propter officium* verliehen werde, daß sich mithin die Protestanten von dem Genuße derselben selbst ausschlossen, weil ihnen die stiftungsgemäße Qualifikation abgehe ²⁾. Nur hätte dies ebenso gut auf alle Pfarreien und sonstige kirchliche Stiftungen angewandt werden können, die damals in protestantische Hände kamen. Wollte man so ausschließlich den Maßstab des formellen Rechtes anlegen, so kam man zu der unmöglichen Forderung, daß der ganze Apparat der katholischen Hierarchie mit Klöstern, Pfarrsystemen 2c. erhalten bliebe, während das Volk sich einem anderen Cultus zugewandt hatte. Die Protestanten hatten nicht Unrecht, wenn sie geltend machten: man müsse auf die wahre Intention der Stifter sehen; zum Dienste Gottes und der Kirche hätten diese ihre Stiftungen bestimmt, und eben dazu wollten auch sie dieselben anwenden, nur in der rechten, dem Worte Gottes entsprechenden Weise. Freilich konnte man grade hier auf eine besonders schwache Seite an dem neuen Kirchenwesen hinweisen: die kirchlichen Einkünfte würden von den Landesherren gar nicht ihrer Bestimmung gemäß verwandt, sondern für weltliche Zwecke eingezogen, und die Kirchen müßten sich mit den Abfällen begnügen ³⁾. —

Seit Rudolf II. hörte die seither geübte mittelbare Begünstigung der Evangelischen bei ihrem Eindringen in die geistlichen Stifte auf. Der Eintritt in die Stifte wurde von der Leistung des Tridentinischen Glaubenseides abhängig gemacht, den gewählten Bischöfen wurden vom Kaiser die Regalien nicht eher verliehen, als bis die päpstliche Bestätigung erlangt war. Es hieß, der Kaiser habe der römischen Curie eine förmliche Zusicherung darüber gegeben, daß die Regalien an Niemand ertheilt werden sollten, der nicht den Forderungen der

¹⁾ Fol. 345.

²⁾ Fol. 359. 360.

³⁾ Fol. 337—339.

Kirchengesetze in Hinsicht auf die klerikale Qualifikation genüge ¹⁾). Dies war weit mehr als die strikte Anwendung des geistlichen Vorbehaltes; es bedeutete das Wiederaufleben des gesamten katholischen Kirchenstaatsrechts, dessen fortwährende, durch den Religionsfrieden nur thatsächlich eine Zeit lang unterbrochene Geltung ja von der katholischen Theorie stets behauptet wurde. Nicht mit Unrecht erhoben die Protestanten über jene Forderung Klage als über eine Beeinträchtigung der deutschen Freiheit: ehemals seien diejenigen bestraft worden, die die päpstliche Bestätigung eher als die Regalien nachgesucht hätten ²⁾). War es nicht in der That eine Anomalie der stärksten Art, wenn dem Papste, welcher den Religionsfrieden und damit den gesamten öffentlichen Rechtszustand im deutschen Reiche principiell nicht anerkannte, durch jene Bestätigungsbefugniß ein tiefreichender Einfluß in die inneren Verhältnisse des Reiches gestattet wurde? Wäre es nicht die nothwendige Ergänzung dessen, was durch den Religionsfrieden geschehen war, gewesen, daß auch nach dieser Richtung hin die kirchlichen Verhältnisse Deutschlands von der auswärtigen Beherrschung unabhängig gemacht worden wären? Es war zwar nicht im Wortlaut, aber im geschichtlichen Charakter des Religionsfriedens wohl begründet, wenn von den protestantischen Ständen auf dem Regensburger Reichstag 1594 geltend gemacht wurde: mit der geistlichen Jurisdiction sei die päpstliche Gewalt im Reiche abgeschafft, der Papst habe hier nichts zu ordnen, er würde sonst die Obmacht über das Kaiserthum erlangen, wogegen die alten Kaiser ruhmwürdig angekämpft hätten ³⁾).

Für die evangelische Partei im Reiche handelte es sich bei der Frage des geistlichen Vorbehaltes um eine wahre Lebensfrage; das Hausinteresse der regierenden Familien war das Wenigste, was dabei in Betracht kam ⁴⁾). Dieses fand beim Bündnisse mit Rom nicht weniger und vielleicht noch besser seine Rechnung, wie der Augenschein zeigte und den protestantischen regierenden Herren gelegentlich nahe gelegt wurde ⁵⁾). Den Häusern Baiern und Oesterreich verhalf die

¹⁾ Ranke, 3. deutsch. Gesch., S. 129.

²⁾ Häberlin, XV, 418.

³⁾ Ranke, das. S. 130.

⁴⁾ Nach D. Klopp (Zilly I, S. 5 u. ö.) sieht es sich so an, als wäre die Hier nach Reichthum das letzte Motiv bei dem Kampf um den geistlichen Vorbehalt gewesen, bezeichnend für diese Sorte von Geschichtschreibung.

⁵⁾ Vergl. das Consilium de statu religionis in Germania (Romae scriptum a. 1598) bei Goldast, Polit. Imp., p. 1141.

Freundschaft der Curie zu glänzender Versorgung ihrer nachgeborenen Prinzen mit Kirchenpfünden. Auch war das Streben der protestantischen Landesherren zunächst nicht darauf gerichtet die reichsunmittelbaren geistlichen Lände ihren Gebieten zu annectiren. Man war, wie schon in Augsburg 1555 ausgesprochen worden, auch nachmals noch bereit auf Einrichtungen zu denken, wodurch „die geistlichen Fürsten bei ihrer freien Election, Herrlichkeiten und Gerechtigkeiten erhalten und die Stifte unzerissen bleiben könnten“¹⁾. Aber schon die sichere Aussicht, daß durch Anerkennung des katholischen Standpunktes in der Frage des Vorbehaltes weit ausgedehnte Gebiete, welche längst vollständig evangelisch waren, mit ihren Bevölkerungen der gewaltsamen Gegenreformation wären ausgeliefert worden, mußte den Evangelischen die Sache im ernstesten Lichte erscheinen lassen. Das Stimmenverhältniß auf dem Reichstag wurde durch die Anerkennung oder Nichtanerkennung evangelischer geistlicher Reichsstände sehr wesentlich berührt. Dazu kam, daß die Forderungen, die von katholischer Seite erhoben wurden, sich nicht allein auf die reichsunmittelbaren Stifte bezogen. Es handelte sich auch um einen bedeutenden Theil derjenigen geistlichen Güter, die unter der Landeshoheit evangelischer Fürsten lagen. Der Religionsfriede hatte die Einziehung der Klöster, Stifte zc., welche zur Zeit des Passauischen Vertrags nicht mehr im Besiz der Geistlichen gewesen, sondern zu anderweiten Zwecken verwandt waren, anerkannt; von den übrigen (nicht reichsunmittelbaren) sagte er nichts. Die Landesherren nahmen das Recht in Anspruch und übten es vielfach aus, auch diese zu reformiren, wogegen auswärtige Ordensobere der betroffenen Klöster beim Kammergericht Klage erhoben. Die besklagten Landesherrn bestritten ihnen hierzu die Legitimation, weil sie nicht Reichsstände seien und der Religionsfriede sich nur auf diese beziehe, und stützten sich ihrerseits darauf, daß die geistliche Jurisdiction für ihre Gebiete aufgehört habe. Bei dem unlösbaren Gegensatz der Principien war eine formelle Rechtsentscheidung im Grunde nicht möglich. Aber für die Evangelischen hingen an der Frage die wichtigsten Interessen; das evangelische Kirchenwesen wäre seiner materiellen

¹⁾ Pfälz. Instruction für den Reichstag von 1566, Kluckhohn I, 601. Die Fürsten hatten Anlaß sich gegen den Argwohn der Ritterschaft zu verwahren, welche meinte, „wenn solche Aneignung verstattet, daß dadurch die Stifte dem Adel entzogen, zerrissen“ und den weltlichen Kur- und Fürsten in die Hände geliefert werden würden. Das. II, 2, 925. Der Adel war deshalb der Beseitigung des Vorbehaltes nicht unbedingt günstig. Ranke a. a. O., S. 91.

Grundlage zu einem nicht geringen Theile verlustig gegangen, die in der Bildung begriffenen protestantischen Territorialstaaten wären in die bedenklichste Lage gebracht worden, wenn Alles, was von kirchlichen Gütern zurückgefordert wurde, ihnen wieder entzogen wurde. Kurfürst Bernhard rechnete, daß, wenn alle eingezogenen Klöster herausgegeben und dazu wohl auch noch die inzwischen gezogenen Nutzungen und die Gerichtskosten erstattet werden müßten, dies für manchen Reichsstand einige Millionen betragen könnte¹⁾.

Es begreift sich, daß sich unter diesen Umständen der confessionnelle Kampf jetzt vorzugsweise um den geistlichen Vorbehalt bewegte. Der innere Zwiespalt der Protestanten ließ es zu einem einheitlichen Vorgehen nicht kommen. Die lutherische Partei, Kurfürst Bernhard an der Spitze, ging in der Anerkennung des Vorbehaltes mit dem Kaiser und den katholischen Ständen zusammen: die sächsischen Bisthümer konnten als landjässige in Anspruch genommen werden²⁾ und unterlagen nicht dem geistlichen Vorbehalte, dessen Bekämpfung blieb der, von den Gegnern calvinisch genannten Actionspartei unter den Protestanten überlassen. Sie befand sich gegen die beiden andern in der Minderheit. So ging eine Reihe folgenreicher Händel, welche mit der Frage des Vorbehaltes zusammenhingen, einer nach dem anderen zum Nachtheil der evangelischen Sache aus. So die Streitigkeiten wegen des Stimmrechts evangelischer geistlicher Fürsten auf dem Reichstag³⁾, der kölnische und der straßburger Handel⁴⁾. Jeder derselben endigte mit dem Rückzug der Confessionsverwandten. Als es in der kölnischen Sache zur Krisis kam, war Kurfürst Bernhard der Meinung: der Religionsfriede verordne klar und deutlich, wie sich ein Geistlicher zu verhalten habe, der die Religion ändere. Würde Kurfürst Gebhard dem nachleben und sich des Stiftes begeben, so sei nichts weiter zu besorgen, der Religion halben sei ihm sein Gewissen frei gelassen. Weil er aber der Verordnung des Religionsfriedens nicht nachkommen wolle, darum begegne ihm diese Widerwärtigkeit. Dabei wurden für die Rechtsbeständigkeit des geistlichen Vorbehaltes die nämlichen Gründe angeführt, die man sonst von katholischer Seite dafür geltend machte⁵⁾.

¹⁾ Londorp. acta publ. III, Nr. 13.

²⁾ Eichhorn, Staats- und Rechtsgesch. IV, 139.

³⁾ Des Administrators von Magdeburg (Haberlin XII, 217. XVIII, 111. XXI, 134), von Halberstadt (das. XVIII, 142 ff.).

⁴⁾ Ranke a. a. O. 126. 127.

⁵⁾ Instruction des Kurfürsten August für seine Gesandten zu einer Conferenz

Pfalzgraf Johann Casimir, war damals der Einzige, der darauf bestand: der geistliche Vorbehalt sei nichtig und kraftlos, durch denselben werde die Ausrottung der Augsburger Confession gesucht, Freistellung der Religion sei das einzige Mittel um den Frieden im Reiche zu erhalten ¹⁾).

Immer mehr zeigte es sich, daß an der Frage des Vorbehaltes der gesammte Bestand des Religionsfriedens hing. Auf dem Reichstag von 1608 ²⁾ wurde die Bestätigung des Religionsfriedens gefordert. Die katholischen Stände erklärten sich bereit unter der Bedingung, daß alle seit dem Religionsfrieden eingezogenen Kirchengüter zurückgegeben würden; damit wäre der geistliche Vorbehalt im Princip anerkannt worden. Die Stände der protestantischen Minderheit drangen auf Erneuerung des Friedens ohne jene Clausel, mit anderen Worten auf die Anerkennung ihres Standpunktes in der Frage des Vorbehaltes. Nicht allein die Rechtmäßigkeit der bisherigen Gütereinziehungen, sondern auch die Befugniß noch weitere geistliche Gebiets-theile, welche ihnen zufielen, zu reformiren, wollten sie sich gesichert wissen. Noch standen die Sachen so, daß die Erfüllung der protestantischen Forderung nicht außer der Möglichkeit lag. Der kaiserliche Hof, welchem in Rücksicht auf die Türkengefahr Alles daran lag den Reichstag nicht fruchtlos aus einander gehen zu lassen, war nicht abgeneigt nachzugeben. Das betreffende Decret soll schon ausgefertigt gewesen sein; da gelang es den Intriquen eines Mönches, des Bruders Milensio, welcher bei dem kaiserlichen Principal-Commissar Erzherzog Ferdinand eine einflußreiche Vertrauensstellung einnahm, die Sache zu hintertreiben ³⁾).

An dem Kampf um den geistlichen Vorbehalt hingen unmittelbar noch andere Fragen von vitaler Bedeutung. Beschwerden wegen behaupteter Verletzung des Vorbehaltes wurden von den katholischen Ständen in Menge an die Reichsgerichte, den Reichshofrath und das Reichskammergericht, gebracht. An beiden Stellen wurden die Klagen angenommen und erfolgten die Urtheile regelmäßig zu Gunsten der

von Abgesandten der weltlichen Kurfürsten in Erfurt 1583. Häberlin XIII, 250 ff.

¹⁾ Daf. XIII, 353.

²⁾ Ranke a. a. O. 161 ff. Gindely a. a. O. 155 ff.

³⁾ Das argumentum a silentio, welches Gindely gegen die urkundliche Erzählung Ranke's von diesem Vorgang geltend macht, weil in dem Briefwechsel Ferdinands mit seiner Mutter nichts davon vorkomme, will wenig besagen.

kläger. Hiergegen richtete sich daher der Widerstand der protestantischen Actionspartei. Die Gerichtsbarkeit des Reichshofrathes wollte man als reichsverfassungswidrig überhaupt nicht anerkennen; aber auch dem Kammergericht wurde die Competenz in Fragen, welche die Religion berührten, bestritten. Nur Kaiser und Reich seien zur Interpretation des Religionsfriedens und zur Entscheidung daraus entspringender Streitfragen zuständig. So wurde namentlich auf dem Reichstag von 1603, wo der vergebliche Versuch gemacht wurde die in trostlose Verwirrung gerathene Reichsjustiz zu ordnen, von Pfalz und den mit ihr stimmenden Ständen behauptet. Aber auch am Reichstag war man nicht gesonnen die Entscheidung durch Mehrheitsbeschlüsse gelten zu lassen: dies hätte ja geheißen sich der über die Mehrheit verfügenden feindlichen Partei unterwerfen. Schon zu Anfang des Augsburger Reichstags im Jahre 1555 hatten die erbvereinigten Fürsten von Sachsen, Hessen und Brandenburg von Naumburg aus an den römischen König geschrieben: nach dem Passauer Vertrag solle kein Theil sich in Religionsfachen des Ueberstimmens von dem anderen zu befahren haben, hatten sich auch vereinbart sich jedem Versuch einer Majorisirung zu widersetzen¹⁾. Seitdem war die protestantische Politik allezeit bemüht die Zulässigkeit von Mehrheitsbeschlüssen in Religionsfachen abzuwehren. Als es sich auf dem Reichstag von 1559 um die Feststellung der Relation an den Kaiser über das Wormser Gespräch handelte, widersetzten sich die Stände Augsburgischer Confession ernstlich der Aufnahme einer Formel, durch welche ihrer Meinung nach „die Papisten der Königl. Majestät tacite einzuräumen Vorhabens wären, als sollte diese Sache durch das Mehrer im Fürstenrath billig zu decidiren sein“, und ließen dieselbe zwar endlich zu, doch nicht ohne ausdrücklichen Protest gegen eine solche Deutung derselben einzulegen, als ob gegen den Passauer Vertrag Religionsfachen durch Mehrheitsbeschlüsse entschieden würden. Auch die meisten Stände, die nicht der Augsburgischen Confession zugethan waren, traten damals dieser Protestation bei²⁾. Je mehr der Conflict sich verschärfte, desto bestimmter nahm die protestantische Oppositionspartei ihre Stellung auf dem Princip, wonach Mehrheitsbeschlüsse nicht binden könnten. Für den Reichstag von 1608 instruirte der Kurfürst von der Pfalz seine Gesandten vor Allem dahin: den Grundsatz anzufechten, daß der Reichstag Mehrheitsbeschlüsse fassen könne, welche die Gesamtheit

¹⁾ Sleidan, fol. 370.

²⁾ Kluckhohn, I, 54.

verpflichteten; sie sollten das Recht jedes einzelnen Reichsstandes, den Beschlüssen beizutreten oder nicht, vertheidigen ¹⁾. Das bezog sich zunächst wohl auf Religionsfragen; indessen welchen Gegenstand gab es damals, der nicht mit dem religiösen Kampf irgend einen Zusammenhang hatte? Auch kamen Angelegenheiten sehr weltlicher Natur vor, wo die Stände beider Parteien in dem Widerspruch gegen bindende Majoritätsbeschlüsse einig gingen: er entsprach ja so ganz der Tendenz nach Unabhängigkeit von der Reichsgewalt. Solche Einmüthigkeit zeigte sich, ein seltener Fall, auf dem Reichstag von 1597, als es sich um eine bedeutende Geldbewilligung für den Kaiser handelte. Der Erzbischof von Salzburg war damals der Erste, der Einspruch dagegen erhob, daß ihn die Mehrheit zu Geldleistungen verpflichten könne; andere geistliche Stände, Augsburg, Eichstädt, schlossen sich an. Pfalz mit seinem Anhang stimmte, wie nicht anders zu erwarten war, zu: die Geldhilfe könne nur freiwillig, nach eines jeden Standes Willkür und Vermögen geleistet werden ²⁾. 1598 wurde dann freilich beschlossen, daß die Rückstände der Türkenhilfe beim Kammergericht eingeklagt und executorisch beigetrieben werden könnten ³⁾.

Man sieht, es handelte sich bei der Streitfrage schließlich um die grundsätzliche Auffassung des Religionsfriedens. War derselbe ein Reichsgesetz oder ein Vertrag? Im ersteren Falle konnte er auf dem Wege der Reichsgesetzgebung interpretirt und durch die Reichsgerichtsbarkeit gehandhabt werden; war er dagegen ein Vertrag, so blieb für seine Auslegung und Weiterbildung in Ermangelung einer vertragsmäßigen Compromißinstanz kein anderer Weg als wieder der des Vertrags, d. h. der freien Vereinbarung. Der wirklichen Sachlage entsprach nur das Letztere. Aber freilich, welche Consequenzen lagen darin vorzugen. Das Reich bestand dann nicht mehr, an seine Stelle war ein Fürstenbund getreten. Es war die unvermeidliche Folge dessen, was mit dem Religionsfrieden begonnen hatte. Möchte die conservativere Fraction unter den Protestanten sich diese Consequenz verhüllen: die vordringende, von Pfalz geleitete Actionspartei war sich des Zieles bewußt. Während des Reichstags von 1608 wollte man von den Vertretern von Pfalz und Hessen-Kassel die Aeußerung vernommen haben: es werde nicht gehen, man gieße denn das Reich in

¹⁾ Gindely a. a. D. I, 159.

²⁾ Ranke a. a. D., S. 142.

³⁾ Häberlin XXI, 659 ff.

ein anderes Modell ¹⁾. Das Gefühl dessen, worauf die Entwicklung hinaus ging, sprach sich in den Worten, ob sie so gesprochen wurden oder nicht, richtig aus.

In Regensburg 1608 kam es zum offenen Bruch. Der Reichstag ging ergebnislos aus einander. In den nächsten Jahren standen sich dann die evangelische Union und die katholische Liga kampfgelüftet gegenüber, beide ihren Erklärungen nach nur zum Zweck der Vertheidigung. Aber wenn die Union die Erneuerung des Religionsfriedens, d. h. die Anerkennung desselben nach dem Sinn, wie sie ihn namentlich im Punkte des geistlichen Vorbehaltes auffaßte, forderte, so ließ sich schwerlich erwarten, daß dieselbe auf gültlichem Wege zu erzielen sein werde. Und wenn die Liga officiell erklärte den Religionsfrieden nach seinem buchstäblichen Verstande aufrecht halten zu wollen ²⁾, so war es längst kein Geheimniß, wie es mit dieser buchstäblichen Handhabung des Friedens gemeint war. Zwischen beiden stand die lutherische Partei, unerschüttert durch Alles, was geschehen mochte, in der loyalen Unterthänigkeit gegen den Kaiser und in dem Vertrauen, daß der Religionsfriede von diesem und den katholischen Ständen redlich werde gehalten werden. Von Bündnissen wollte man nichts wissen, denn „der Kaiser sei nicht der Ehren halber da, sondern das Haupt im Reiche“ ³⁾.

Immer schroffer traten sich seit dem Tode Rudolf's II. die Standpunkte gegenüber. Auf dem Reichstag von 1613 traten die Unionen mit Forderungen hervor, welche die Tendenz, die Reichsverfassung in ein neues Modell zu gießen, deutlich genug erkennen ließen. Sie forderten, daß die Mehrheit der Stimmen nicht mehr gelten dürfe in Sachen, welche die Religion betreffen, ferner in Sachen der Contributionen, des Kammergerichts, der Privilegien und Freiheiten der Stände, in Sachen, die des gemeinen Vaterlandes Wohlstand, Heil

¹⁾ D. Kopp, a. a. O., S. 9. So hätten sich auf dem Reichstag zu Regensburg die erwähnten Gesandten tätschlich hören lassen, sagt Obr. G. v. Friedberg in der Abhandlung: Neuer Calvinischer Modell des Heil. Röm. Reichs, S. 71. „So schreibt auch Oberhard Weiße, ein nameweiser calvinischer Jurist, von dem sonst die Calvinisten sehr viel halten, daß er dies Vordem von seinen Glaubensgenossen oft hören müssen, esse jam in satis Imperium Romanum ruere et interire, ac propterea intempestivum, inanem et ridiculum esse laborem, qui labantem Imperii statum suffulcire conentur.“ Das. S. 75.

²⁾ Abschied des zu Frankfurt gehaltenen Bundestags, 11. März 1613 (Stumpf. Gesch. der Liga, Weil. S. 24).

³⁾ D. Kopp, S. 12 a. a. O.

und Ruhe betreffen, in Sachen, worin die Katholiken mit den Evangelischen streitig sind, der Reichsconstitutionen, der goldenen Bulle u. dergl. ¹⁾ Man sieht wohl, wie alle diese Gegenstände mit dem großen Kampfobjecte der Zeit, der Religionsache, nahe zusammenhängen; aber was blieb dann für die Reichsgesetzgebung noch übrig? — Gleichzeitig trug ein vornehmer Rath des Kurfürsten von Mainz ²⁾ seinem Herrn in einem amtlichen Gutachten vor: Die Kirche müsse, was ihr seit dem Religionsfrieden widerrechtlich entrissen worden, um jeden Preis zurückfordern und dürfe selbst vor der Gefahr eines Krieges nicht erschrecken. Schlimm genug sei es, daß man beim Religionsfrieden schon so viel nachgegeben habe, aber damals sei die Gefahr größer gewesen als gegenwärtig. Man geht auch jetzt noch nicht so weit den Religionsfrieden selbst beseitigen zu wollen; aber die dort gemachten Einräumungen erscheinen als an sich unrechtmäßig, nur durch die Noth entschuldbar; die durch den geistlichen Vorbehalt gezogene Grenzlinie um keinen Preis überschreiten zu lassen, stellt sich als heilige Pflicht dar. Und im Jahre darauf ließ Kaiser Matthias dem Administrator von Magdeburg förmlich erklären: es stehe dem Kaiser nicht zu, die Regalien ohne päpstliche Confirmation der postulirten Bischöfe zu ertheilen ³⁾. Was unter seinem Vorgänger thatsächlich gehandhabt worden war, erhielt somit die officiële Sanction.

Eine streitige Frage, die neben der Frage des Vorbehaltes zu zahllosen Händeln Anlaß gab, betraf die Religionsübung in den Reichsstädten. Beide Confessionen sollten hier nach dem Religionsfrieden gleichberechtigt neben einander bestehen. Aber schon unter Maximilian II. waren Beschwerden über Bedrückung evangelischer Bürger durch katholische Stadtmagistrate laut geworden, so in Schwäbisch-Gmünd, Vöhringen, Köln ⁴⁾. Nach ihm mehrten sie sich in's Unendliche. Veranlassung gab namentlich die Streitfrage, ob die Gleichstellung der Confessionen sich nur auf die Städte beziehe, wo zur Zeit des Friedensschlusses bereits beide Confessionen bestanden hätten, oder auch auf solche, die damals noch ganz katholisch gewesen seien. Letzteres behaupteten die Protestanten, ersteres die Katholiken. Der Wortlaut,

¹⁾ Londorp. act. publ. I, 112.

²⁾ Wiltb. Ferdinand v. Eßern. Danke a. a. D. S. 226.

³⁾ Das. S. 241.

⁴⁾ Häberlin IX, 380 ff.

dies muß man zugestehen, war der katholischen Auffassung günstiger. Gestützt auf ihre Auslegung trafen die katholischen Städte Anstalt der evangelischen Lehre ihre Mauern ganz zu verschließen. Es liefen Beschwerden ein, daß in solchen Städten, wo zur Zeit die katholische Religion allein ausgeübt werde, eidliche Verbündnisse und Rathschlüsse gemacht würden, die Augsburgerische Confession niemals zu gestatten u. s. w. ¹⁾. Die Katholiken antworteten mit Gegenbeschwerden ²⁾. Von allgemeiner, weitreichender Bedeutung wurde die Frage, als die beinahe ganz evangelisch gewordene Stadt Aachen sich der bischöflichen Jurisdiction zu entledigen versuchte ³⁾. Die katholische Auffassung stützte sich darauf, daß die Städte als solche gar nicht Reichsstände und daher des Religionsfriedens nicht fähig seien, ihre Einwohner seien unmittelbar dem Kaiser unterworfen. Zur Erledigung kamen alle diese Streitfragen niemals. Immerhin als es endlich dahin kam, daß die Reichsstadt Donauwörth mit Verletzung aller Rechtsformen wegen angeblicher Beeinträchtigung der katholischen Religionsübung mit der Acht belegt und ihrer Reichsstandschaft beraubt wurde, konnte man sich nicht einmal scheinbar auf den Religionsfrieden berufen ⁴⁾.

Der geistliche Vorbehalt und die Reichsidee.

Der Kampf um den geistlichen Vorbehalt, haben wir gesehen, gestaltete sich nachgrade zum Kampf um die Erhaltung der altüberlieferten Form des Reiches. Dies nicht bloß insofern, als die bedrohten Lebensinteressen des Protestantismus zu einer politischen Stellung hindrängten, welche schließlich die Opposition gegen die monarchische Grundlage der Reichsverfassung bedeutete: auch die Frage selbst, um die es sich bei dem geistlichen Vorbehalt handelte, berührte auf's tiefste das Wesen der mittelalterlichen Reichsidee.

Nicht ohne Grund wurde darauf hingewiesen, daß das Falllassen des geistlichen Vorbehaltes eine Umgestaltung der ganzen Reichsverfassung nach sich ziehen müsse ⁵⁾. Diese war mit der kirchlichen

¹⁾ Das. IX, 349 ff.

²⁾ Das. XII, 372. 378. XVIII, 509. 543.

³⁾ Ranke a. a. D., 121 f.

⁴⁾ Stieve, der Kampf um Donauwörth, S. 33.

⁵⁾ De Auton. fol. 341. „Man sehe sich ein wenig um und bedenke, was gar in kurzen Jahren, seit die Augsburg. Confession geboren worden, für ansehnliche Erz- und Bisthümer, deren possessores alle Fürsten und Mitglieder des heil. Reiches gewesen, darinnen ihre sessiones, Stimm und Stand gehabt, —

Hierarchie auf's engste verflochten; der Fall der letzteren aber war, wenn der Vorbehalt beseitigt wurde, nur noch eine Frage der Zeit. Er würde den Fall der Reichsverfassung unvermeidlich nach sich gezogen haben. Obnehin hatte die kaiserliche Autorität zur Zeit, gegenüber dem centrifugalen Streben des weltlichen Fürstenthums, keine zuverlässigere Stütze im Reich als die geistlichen Fürsten: diese waren durch ihre ganze Stellung darauf hingewiesen ihre Anlehnung bei dem kaiserlichen Hofe zu suchen. Und mehr noch, die ganze Idee des Kaiserthums war aus katholisch-kirchlichen Wurzeln erwachsen: der Kaiser das weltliche Haupt der Christenheit neben dem geistlichen Haupte, dem Papst, der Schutz- und Schirmherr der Kirche u. s. w. Es handelte sich also schließlich um die Stellung, die man zu der Idee des römischen Reiches einnahm. Der Religionsfriede hatte dieselbe wenigstens nothdürftig aufrecht erhalten, indem er die den Augsburgischen Confessions-Verwandten gewährte Freiheit nur als eine zeitweilige Suspension grundgesetzlicher Principien der Reichsverfassung behandelte. Für die Protestanten hatte der Gedanke des römischen Kaiserthums, nachdem dessen Grundlage, die römische Kirchenidee, aufgegeben war, keinen Sinn mehr: es hätte mit demselben gebrochen und ein neues Kaiserthum auf nationalen Grundlagen angestrebt werden müssen. Dazu waren freilich die Zeitläufte wenig angethan, und noch weniger vielleicht die Sinnesweise der Mehrheit unter den Confessionsverwandten, der Lutheraner.

Die uralte Idee des römischen Kaiserthums deutscher Nation wird von diesen, mit loyalster Gesinnung gegen das dieselbe vertretende Haus Oesterreich ¹⁾, nach wie vor festgehalten. Nichts ist in dieser

mehrtheils ganz und gar eingezogen und zu weltlichem Erbtheil und Fürstenthümern gemacht, die anderen aber gleichwohl den Namen der Bisthümer noch behalten, aber durch unordentliche der weltlichen Domherren postulationes, compactata und intrusiones dermaßen verpartirt, profanirt und verkehrt worden, daß sich schier kein katholischer Priester mehr darin darf sehen lassen."

¹⁾ So schreibt der Wiener Jurist und Universitätskanzler Gottfr. Anton in seiner Disput. apologetica de potestate Imperat. legibus soluta (Goldast, Politica Imperialia, p. 628): Invictissimum Rom. Imperatorem Rudolphum II, Dominum nostrum omnium clementissimum, ejus Majestati pro immensis in nos collatis beneficiis et privilegiis Academicis vitam longaevam, firmam valetudinem, imperium florentissimum, victoriam et felicitatem perennem a Deo exercituum subinde animum precamur, verum Monarcham esse defendimus. Anton war Rath des als eifriger Parteigänger der österreichischen Politik bekannten Landgrafen Ludwig V. von Hessen-Darmstadt.

Beziehung lehrreicher als die Theorien, welche der persönlich so hoch achtbare Dietrich v. Reinkingk in seinem Buch *de regimine seculari et ecclesiastico* entwickelt, ein wahres Muster falsch conservativer Auffassung der Dinge. Die offenkundige Thatsache, daß das Reich nach seiner mittelalterlichen Idee längst nicht mehr vorhanden war, daß die alten Formen nur noch der habsburgischen Politik zum Vorwand in der Verfolgung dynastischer Bestrebungen dienten, Bestrebungen, welche schließlich der auch von ihm hoch gehaltenen reichsfürstlichen Selbstständigkeit wie dem Bestande der eigenen Confession den Untergang drohten, sieht er nicht. Halb auf römisch-rechtlichen, halb auf theologischen Doctrinen fußend, entwirft er ein Bild des heiligen römischen Reichs, wie es in Wirklichkeit niemals bestanden hat. Das Reich ist eine Monarchie, alle Majestätsrechte ruhen allein in dem Kaiser ¹⁾. Die Reichsgesetze haben durch seinen Willen Gesetzeskraft, und es ist nur sein guter Wille, wenn er, wie auch die alten römischen Kaiser thaten, den Senat d. h. die Reichsstände dabei zu Rathe zieht ²⁾. Der Kaiser überkommt die Fülle der Macht durch die *lex regia*, den Wahlvertrag, kraft dessen das Volk die gesammte öffentliche Gewalt auf ihn überträgt: an deren Stelle ist gegenwärtig die Wahlcapitulation getreten, die Kurfürsten handeln als Repräsentanten des römischen Volkes ³⁾. Der Kaiser ist nur an die göttlichen Gesetze und an die bei seiner Wahl von ihm beschworenen Grundgesetze des Reichs gebunden; im Uebrigen ist er über die Gesetze erhaben (*legibus solutus*) ⁴⁾. Alle öffentliche Gewalt, insbesondere die der Reichsfürsten, ist nur ein Ausfluß der kaiserlichen Gewalt: der Kaiser hat die letzteren, wie der aus dem kanonischen Recht entlehnte Ausdruck lautet, in *partem sollicitudinis* angenommen ⁵⁾. Das römische Reich überragt an Würde und Majestät alle Reiche der Welt, alle Könige und Fürsten sind nur gleichsam Appendices desselben, der Kaiser ist

¹⁾ *De regim. sec. et eccl.* I, 2, 2. 3, 11.

²⁾ II, 2, 3. Reinh. König, *disp. polit. de statu Imp. Rom.* (Goldast, *Pol. Imp.*, p. 649).

³⁾ Reinkingk I, 2, 2. 3. Ueber die Wahlcapitulation als *lex regia* vergl. auch Hortleder, *de lege regia Imp. Germ.* (Goldast, *Pol. Imp.*, p. 612). Neben dieser Vertragstheorie geht die andere her: der Kaiser hat seine Gewalt allein von Gott (Reink. I, 2, 3), er herrscht durch Gottes Ordnung, nicht durch Verleihung des Volkes (*populi beneficio* I, 5, 9).

⁴⁾ Reink. I, 3, 12.

⁵⁾ *Ib.* I, 5, 6.

das Haupt des christlichen Erdkreises, der Herr der Welt ¹⁾. Zwar sind zahlreiche Länder, welche ehemals dem römischen Kaiser gehorchten, wie Afrika, Asien, Griechenland, Macedonien, Aegypten, Persien, Gallien u. allmählich seiner Herrschaft entzogen worden; aber diese Verluste sind de jure ungiltig. Der Kaiser hat nicht nur das Recht, sondern auch die Pflicht die verlorenen Bestandtheile dem Reiche wieder zu gewinnen ²⁾.

Das Ganze erinnert an die pietätvolle Treue, womit Luther all sein Leben lang an seinem Kaiser hing und nicht glauben wollte, daß derselbe von Herzen dem Evangelium feind sei ³⁾, wiewohl er die Meinung entschieden ablehnte, daß der Kaiser ein Monarch sei wie die Könige von Frankreich und England: die Kurfürsten seien mit ihm in gleicher Gewalt, das römische Reich sei eine Aristokratie wie Venedig, der Kaiser aber nur Herr auf gewisse Pacta und Mäße ⁴⁾, und wiewohl er der mittelalterlichen Idee des Kaiserthums gradezu widersprochen hat ⁵⁾. Die Jünger sind auch hier über den Meister. Das conservative System der lutherischen Staatsrechtslehrer steht inmitten der politischen Welt, wie sie damals wirklich war, wie ein dem Grabe entstiegenes Gespenst da. — Nach einer Seite freilich und grade der wesentlichsten war man nicht im Stande die alte Kaiseridee zu reproduciren, nach der Seite der kirchlichen Stellung des Kaiserthums. Negativ erneuerte man den alten Protest gegen die Unterwerfung des

¹⁾ Ib. I, 2, 1. 7.

²⁾ Ib. I, 2, 7. 3, 13.

³⁾ Karl V. hat das Unglück, daß ihm Schälke und Bösewichter in sein Regiment pfuschen, er ist zu entschuldigen, daß der Papst durch ihn so schändlich gegen die Lutherischen zu wüthen vermag (Erl. Ausg. XXI, 28. 29). Er ist nicht feindlich gegen die Lutherischen gesinnt, sondern gegen sie aufgereizt (ib. 27), er sitzt wie ein unschuldig Lämmlein zwischen Säuen, Hunden und Teufeln (XXIV, 322), und vieles dergleichen mehr. Luther ist auch in seiner Naivität groß. Aber wenn J. Andrea, der Vater der Concordienformel, um die Scrupel des Kurfürsten August, ob er die Kur zu Sachsen mit Recht besitze, zu beschwichtigen, diesem schreibt: Karl V. habe 1546 den Krieg nur unternommen um zwei ungehorsame Fürsten, den Kurfürsten Hans Friedrich und den Landgrafen von Hessen zum schuldigen Gehorsam zu bringen, und diese hätten zum Schein fürgewendet, er gedächte durch Anstiften des Papstes das Evangelium in Deutschland auszurotten (Pressel in den Theol. Jahrb. XXII, 216 f.), so ist das über oder unter aller Naivität.

⁴⁾ Eischreden, E. A. LXI, 192 f. 196. 200.

⁵⁾ „Der Kaiser ist nicht das Haupt der Christenheit, noch Beschirmer des Evangelion oder des Glaubens.“ Vom Krieg wider die Türken (1529). E. A. XXXI, 58.

Kaisers unter den Papst ¹⁾, daher denn auch die Behauptung, daß der Religionsfriede die Bestätigung des Papstes bedurft habe, abgewiesen wurde ²⁾; aber positiv ist von einem kirchlichen Veruf des Kaiserthums, einer Schutzpflicht desselben gegen die Kirche mit keinem Worte mehr die Rede — begreiflich genug, wie die Dinge standen. Hier tritt allein das Landesfürstenthum hervor.

Ungeändert indessen durch diese Dissonanz lebte man noch des Glaubens auf dem alten Boden von Kaiser und Reich zu stehen. Zu einer Politik, welche denselben grundsätzlich verlassen hätte, fehlte der Entschluß. Hierdurch war die Stellung zu der Frage des geistlichen Vorbehaltes bestimmt.

Die Reformirten zeigten sich auch hier durch den Respect vor dem geschichtlich Ueberkommenen weniger gebunden. „Der anstürmende Geist der ersten Zeit des Protestantismus war von dem Lutherthum gewichen“; er war, während jenes „stagnirte und sich abschloß“, auf die Partei des Calvinismus übergegangen „und wühlte fort und fort die alten Grundlagen des Reiches auf“, sagt ein angeblich protestantischer Geschichtschreiber ³⁾, ohne, wie es scheint, zu bemerken, daß die zahlreichen Verdächtigungen, welche er gegen die letztere Partei richtet, demnach auf die Reformation selbst fallen. Ganz unrichtig ist seine Bemerkung nicht, sofern das Princip des Protestantismus auch den Protest gegen die römische Kaiseridee in sich schloß.

Zwar halten auch die Calvinisten daran fest, daß das römische Reich wie alle Obrigkeit von Gott sei ⁴⁾; doch erscheint dasselbe bei den reformirten Theologen in bedenklich naher Beziehung zu dem Antichrist. Das Thier der Apokalypse 17, 8 ist das römische Reich: es ist gewesen — nämlich das Imperium Rom. vetus; es ist nicht — das alte Reich ist untergegangen; aber es steigt aus dem Abgrund wieder auf — in dem Imperium novum Papale. Nicht als ob das abendländische Reich vom Teufel wäre, denn alle Reiche sind von

¹⁾ Reinkingk I, 2, 4—7. Doch gingen Einzelne so weit, daß sie die Exemption der Kleriker von der Jurisdiction des Kaisers und Reichs behaupteten (Goldast, Politica Imperialia, p. 635), was Reinkingk bestreitet (III, 1, 1).

²⁾ Joh. Gerhard, loci theol. VI, 587.

³⁾ D. Kloppe, S. 9 a. a. D.

⁴⁾ Sogar wird ihm in traditioneller Weise eine besondere heilsgeschichtliche Bedeutung zugeschrieben: das *κατίχον* 2 Thess. 2, 6, wodurch die Erscheinung des Antichrist aufgehalten wird, ist das römische Reich. Dav. Pareus z. d. St. Opp. exeg., p. 390.

Gott; aber vom Teufel ist die Verderbniß, in die es hineingezogen wurde, indem der Papst es sich unterthan machte. So lehrt der Heidelberger David Pareus¹⁾. Die Grundidee des Reiches, der Bund des weltlichen und des geistlichen Schwertes in ihren Trägern Kaiser und Papst, war damit geleugnet; man bestreitet sie als eine widerchristliche Entartung. So trat man mit den geschichtlichen Grundlagen der Reichsverfassung, welche die lutherische Richtung so gut als möglich zu conserviren suchte, in principiellen Widerspruch. An der Fiction von der monarchischen Natur der Reichsverfassung festzuhalten, war unter diesen Umständen kein Grund mehr. Das Reich wird als eine Aristokratie mit monarchischer Verwaltungsform beschrieben wie Venedig und Polen²⁾. Die Consequenz dieses Standunktes drängte auf eine durchgreifende Umgestaltung der überlieferten Reichsformen. Und dahin strebte in der That die Politik der reformirten Höfe. — Es war nicht ganz ohne Grund, wenn denselben vorgeworfen wurde, sie gingen damit um, das Reich in ein neues Modell zu gießen. Die Anklagen zwar, daß die Calvinisten lehrten, das römische Reich sei das apokalyptische Thier, welches die Heiligen Gottes verfolge, es sei den christlichen Obrigkeiten von Gott geboten die katholischen Stände des Reichs, geistliche und weltliche, auszurotten und zu vertilgen, beruheten auf offenkundiger Verdrehung³⁾. Aber allerdings, wenn gelehrt

¹⁾ Comm. in Apocal. Opp. exeg., p. 781, cf. 784. Ähnlich zu Apoc. 13, 1 (ib. p. 735): *Me quod attinet, primam ego (sententiam) de Imperio Rom. et tertiam de Antichristo Rom. ut non simpliciter acceptandam, ita nec simpliciter improbandam, utramque vero certa ratione conjungendam esse statuo. — Denique concludo, Antichristum illum-neminem esse alium nisi Pontificem Rom. Monarchiae Romanae exuviis et praetenso Christi vicariatu palliatum gladioque Pauli et clave Petri, h. e. utraque potestate armatum.*

²⁾ So von dem Marburger Juristen Hermann Bultejus, gegen welchen der Gießer G. Anton seine oben angeführte Disputation richtete. Unter der Autorität des Bultejus erschien: *De potestate Imperatoris legibus soluta et hodierno Imperii statu* adv. Gothofr. Antonium J. C. (Giess. disput. Georg. Martini Bartensteinensis Borussi, hab. in Acad. Marburg. 1609. (Goldast, Pol. Imp., p. 630.)

³⁾ Ch. G. v. Friedberg in der oben angef. Flugschrift, S. 12 ff. 74 ff. Als Gewährsmann wird namentlich Pareus angeführt. Ueber dessen Deutung der apokalyptischen Stellen s. oben. Die Pflicht der Kezerei zu wehren, schreibt Pareus nach Röm. 13 allerdings den Obrigkeiten zu, hierin übereinstimmend mit Katholiken und Lutheranern, aber nur für den Umfang ihrer eigenen Gebiete. Opp. exeg., p. 292. *Clamant D. Pareus velle Papatum exterminatum ex Imp. Romano, solam autem religionem Calvinianam esse tolerandam: Pa-*

wurde: die niederen Obrigkeiten (Reichsfürsten) haben ihre Unterthanen gegen die höhere Obrigkeit (den Kaiser) nöthigenfalls mit dem Schwerte zu schützen, wenn diese offenes und grausames Unrecht an ihnen verübt, — die Wähler, die das Reichsoberhaupt eingesetzt haben, können dasselbe im Falle groben Gewaltmißbrauchs auch wieder entsetzen¹⁾, — so deutete das auf eine Auffassung, welche der herkömmlichen Betrachtung des Reichs als einer Monarchie schnurstracks entgegen war²⁾. Die Reichsverfassung wurde zu einer Bundesverfassung oder, wie die katholischen Polemiker sagten, die calvinischen Fürsten gingen darauf aus, nach Vertilgung gegenwärtiger Verfassung des römischen Reichs eine Oligarchiam anzurichten³⁾, eine Umwandlung, auf welche freilich die geschichtliche Entwicklung deutlich hinwies.

Die letzten Consequenzen dieses Standpunktes zog am Ende des 30jährigen Kriegs der Pseudonymus Hippolytus a Lapide in seiner Schrift *de ratione status in Imperio nostro Romano-Germanico* (1640), indem er den Sturz des Hauses Oesterreich forderte, welches in allen vorausgegangenen Wirren die Macht an sich allein zu ziehen, die Stände der ihrigen zu berauben getrachtet habe. Er sieht kein anderes Rettungsmittel, als daß dieses Haus aus dem Reiche vertrieben, sein Besitz für das Reich eingezogen werde. Dann möge ein neuer Kaiser aufgestellt werden, welcher aber streng auf die Stellung des Ersten unter der Fürstenaristokratie beschränkt bleiben müsse: als Vorbild weist er auf die Libertät hin, deren sich Polen erfreue.

Weit entfernt von dergleichen Neuerungsgedanken sprach sich der lutherisch gesinnte Kurfürst Johann Georg von Brandenburg dahin aus (1593): „Es muß lieber bei gemeiner Reichsverfassung bleiben und deren Mängel bestens unterstützt werden, als aus eines Jeden Affection, wie gut es auch vorgegeben wird, etwas Neues angefangen werden, dabei noch nie ein guter Fortgang gewesen, wie denn auch

pistarum insuper opera esse mala, eoque merito principes Evangelicos illis terrori esse deberè. — Imperii Rom. in propositionibus mentio nulla. — Blasphemias etc. — merito quivis princeps Christianus e suis ditionibus exterminabit.

¹⁾ Pareus l. c., p. 262. (H. G. v. Friedberg, S. 32. 39.)

²⁾ Dagegen die katholische Anschauung a. a. O. 36: „David, als er Ehebruch und Todtschlag begangen, spricht zu Gott: tibi soli peccavi etc., dieweil er ein König und Niemanden als Gott allein unterworfen war.“ Nach der „calvinischen Teufelslehre“ hätte Noab als niedere Obrigkeit die Uebelthat an ihm rächen und strafen müssen.

³⁾ Calvin. Modell des h. R. R., S. 103.

der Mangel göttlichen Segens bei solchen Rathschlägen gespürt wird. Und im Uebrigen mag sich ein Jeder selbst verwahren und fürsehen, da er sich von Anderen wirklicher Hilfe und beharrlicher Zuordnung wenig zu getrösten hat“ ¹⁾. Das war der Grundgedanke der lutherischen Politik. Man war zufrieden das alte Reichsgebäude, so gut oder so schlecht es noch gehen wollte, zu stützen und darin eine Stelle zu finden, wo man ungestört seines Glaubens leben konnte. Freilich eine Täuschung, dieselbe Täuschung, worin Luther und die Seinen in ihrer Stellung zu der römischen Kirche anfangs befangen gewesen waren. Auch hier hat es ja lang gedauert, bis man sich überzeigte, daß für die Befenner des Evangeliums in der mittelalterlichen Kirche kein Raum sei, daß vielmehr das neue religiöse Princip auch zu einem kirchlichen Neubau von Grund aus dränge. Die Augsburgerische Confession ruht ja bekanntlich auf dem Gedanken, die überkommene kirchliche Organisation zu erhalten und nur für die Anhänger der evangelischen Lehre die Berechtigung, innerhalb derselben eine Stelle zu finden, nachzuweisen.

Den Calvinisten gebührt das Lob, im Politischen wie im Kirchlichen richtiger erkannt zu haben, wohin der Verlauf der geschichtlichen Entwicklung trieb. Es war ein schmerzliches Verhängniß für Deutschland wie für den deutschen Protestantismus, daß die Erhaltung des letzteren nur im Bunde mit politischen Factoren möglich war, welche schließlich den Bau des alten Reiches sprengen mußten. Die nationalste That des deutschen Geistes, die Reformation, mußte um den Preis der Zerreißung des staatlichen Einheitsbandes der Nation erkauft werden, nachdem dem habsburgischen Kaiserhause das Bewußtsein seines nationalen Berufes und das Vermögen, demselben gerecht zu werden, verloren gegangen war.

Fortgang des literarischen Kampfes.

Je straffer die Gegensätze sich spannten, und je günstiger die ganze Weltlage sich für die in raschem Vordringen begriffene Gegenreformation gestaltete, desto rücksichtsloser tritt auch auf dem literarischen Gebiete die katholische Polemik auf.

Anfangs des 17. Jahrhunderts treten die Aufforderungen, den Religionsfrieden zu stürzen und über denselben hinaus gewaltsam die Herrschaft der Kirche wieder aufzurichten, immer offener hervor.

¹⁾ Droysen, Gesch. d. preuß. Politik II, 2, 523.

Am lauteſten ließen ſich in dieſer Richtung die beiden Theologen zu Freiburg Johann Paul Windeſſ und Jodocus Vorichius vernehmen. Der Erſtere redet in ſeinem *Prognosticon futuri Ecclesiae status* (Colon. 1603) von dem Religionsfrieden ſchon beinahe als nicht vorhanden. Nachdem das Lutherthum wiederholt durch Reichsgeſetze verboten worden, ſei ihm allerdings durch die Abſchiede von 1532 und 1544 Sicherheit bis zum Concil zugesagt worden. Es folgte das Interim mit dem gleichen Vorbehalt, als Moriz von Sachſen den Fortgang des Concils unterbrach. Da ſei denn dem Vernehmen nach auf einer gewiſſen Zuſammenkunft in Paſſau eine Vereinbarung getroffen worden, wie es bis zu der damals noch auſſtehenden Entſcheidung des Concils gehalten werden ſolle¹⁾. Von irgend einer Anerkennung der Augsburgeriſchen Confeſſion konnte dabei nicht die Rede ſein; nur ein Moratorium, ein Aufſchub, eine Toleranz iſt derſelben bis zum endlichen Austrag der Sache zugesagt worden²⁾. Nun iſt der Zeitpunkt gekommen, wo die alte Religion überall wiederhergeſtellt werden muß. Wo die Freſtellung der Religion noch nicht beſteht, darf von derſelben nicht die Rede ſein; ob es rathſam ſei dieſelbe auch da, wo ſie geſetzlich eingeführt iſt, umzuſtürzen, dieß zu entſcheiden will der Verfaſſer klügeren Männern überlaſſen³⁾. Was ſeine eigene Meinung iſt, bleibt jedoch nicht im Zweifel. Durch die Gewalt der Umſtände gezwungen (*vi coacti*) und aus allzu ängſtlicher Scheu vor drohenden Gefahren⁴⁾ haben der Kaiſer und die Stände den Ketzern einen, jedoch nur äußerlichen Frieden bewilligt. Was den inneren Frieden, d. h. die Frage nach der Wahrheit der ſtreitigen Lehren betrifft, ſo haben ſie ſelbſtverſtändlich dem Urtheil der Kirche in nichts vorgreifen wollen⁵⁾. Dieſes iſt durch das Con-

¹⁾ Prognost. p. 319—326. An letzterer Stelle heiſt es: *Ceterum ne ob religionis dissidia animis exacerbatis pax Germaniae turbaretur et Resp. lenta discordiarum tabe interiret, aliam viam ceu mediam demonstrarant viri quidam prudentes.* Folgt eine ſehr abſchwächende Inhaltsangabe des Religionsfriedens, ohne daſſ derſelbe genannt wird. *Haec lex in conventu quodam Passaviensi assentientibus plerisque Imperii Ordinibus sancita esse dicitur: quae tantisper servanda esset, donec per Concilii Canones, tum nondum promulgatos, quid in controversiis fidei sequendum, quidve fugiendum esset, omnibus liquido constaret.*

²⁾ Ibid. 326—328.

³⁾ Ib. 333.

⁴⁾ Ib. 379. 416.

⁵⁾ Ib. 379.

cil von Trient erfolgt, und es gibt deswegen jetzt keinen besseren Weg zur Einigkeit, als daß Alle sich in blindem Gehorsam dessen Aussprüchen unterwerfen (suum intellectum Concilio Trid. seu universalis Eccl. oraculo obsequenter submittant) ¹⁾. Könige und Fürsten haben die Pflicht jede Verletzung des Rechtes der Kirche abzuwehren, im Nothfall selbst mit gewaffneter Hand (armorum terrore); und zwar sollen sie nicht abwarten, bis sie von den Kirchenoberen zu Hilfe gerufen werden, sondern aus eigener Initiative thun, was ihres Amtes ist ²⁾. Die Aufforderung zum Religionskriege konnte kaum unmißverständlicher ausgesprochen werden.

Vorichius schrieb einen „Tractat von Freistellung und Religionsfrieden“ (neu aufgelegt Freiburg 1610). Es kann zwar ein äußerlicher, weltlicher Friedensstand unter Bekennern verschiedener Religionen angestellt werden; aber es ist unmöglich, daß solcher Friedensstand beständig bleiben sollte. Es wird nie ein rechtes und gewiß Vertrauen der Gemüther unter ihnen erhalten werden können ³⁾. Auch widerstrebt die Freistellung verschiedener Religionen der Ordnung Gottes; denn dieser will nicht, daß einiger Friede auf Erden gehalten werde, es sei denn seine Religion zu wirklicher vollkommlicher Haltung angestellt und verordnet, und er hat dazu die Obrigkeit eingesetzt, damit sie die Unterthanen zu einhelligem Glauben und Gottesdienst treiben soll ⁴⁾. Wenn also katholische Obrigkeiten mit Regern weltlichen Friedens halten, so versündigen sie sich schwer. „Heißt das nicht, o ihr Fürsten und Herrn, eure Häuser bauen und wohl zieren, aber das Haus Gottes öde stehen und liegen lassen? (Hagg. 1) Derhalben kein Wunder, daß von derselbigen Zeit an, da der Friedstand der Religion angestellt, weder Ruh, Fried, noch einiger Wohlstand, sondern alle Ungehorsame, Krieg, Verwüstung &c. — in teutscher Nation erlebt worden ⁵⁾. Der Friedensschluß von 1555 war nur bis zu dem Concil zu Trient verwilligt, auch ist er von Seiten der Protestanten selbst vielfach gebrochen worden: viele Reichsstädte haben dem Frieden zuwider die Religion geändert, geistliche Güter sind eingezogen worden, ja etliche Fürsten und Stände sind „durch heimliche Praktiken und List der andern dahin bewegt worden“ (!) eine Religion anzunehmen,

¹⁾ Ib. 382.

²⁾ Ib. 392. 393. 408.

³⁾ S. 5. 31.

⁴⁾ S. 16. 28.

⁵⁾ S. 23.

welche weder katholisch, noch der Augsburgerischen Confession gemäß ist ¹⁾. Der Verfasser kommt zu dem Schluß, „so lang die einzig wahre Religion und Gottesdienst nicht wiederum in den alten löblichen Stand gebracht wird, sei auch keine Ruh, Fried und Wohlstand im weltlichen Regiment immer zu verhoffen.“ Die Abgefallenen „müssen alle wiederum zu der einigen, wahren, h. römisch-katholischen Religion sich bekehren“ ²⁾. Als Motto trägt der Tractat das Wort Augustins (Ep. 50 ad Bonifac.): „warum soll die katholische Kirche die verlorne Söhne nicht zwingen, daß sie wiederkehren, so doch die verlorne Söhne Andere haben gezwungen, daß sie verderbt werden?“ Den Übrigkeiten gegenüber aber entwickelte Vorichius die ausschweifendsten Theorien von der Herrschaft der geistlichen Gewalt über die weltliche ³⁾.

So offen wie diese Theologen gingen doch katholische Politiker auch jetzt noch nicht auf das Ziel los. Man ist noch immer bemüht den Schein abzuwehren, als betrachteten die Katholiken den Religionsfrieden als für sie nicht verbindlich. So Herr Christoph v. Ungersdorf in seiner „Erinnerung von der Calvinisten falschen betrieglichen Art und Feindseligkeit gegen dem H. Röm. Reich, item Wiederholung der katholischen Scribenten, sonderlich der Herren Jesuiten Lehr und Meinung vom Religionsfrieden u. s. w.“ (D. D. 1617.) Er protestirt ⁴⁾ lebhaft gegen den Verdacht, daß die Katholiken „den Religionsfrieden länger nicht zu halten gedenken, als ihnen nütz und ihrem Vorhaben dienlich ist; sobald sie aber der Protestirenden Meister zu werden ihnen getrauen, so werde es mit dem Religionsfrieden ein Ende haben und alle Deutschen mit List und Gewalt unter des Antichrists Joch und Dienstbarkeit gebracht werden.“ Allerdings werde

¹⁾ S. 19. 20.

²⁾ S. 50. 64.

³⁾ In seinem *Fortalitium christ. fidei*. Es heißt dort, p. 443: *Jure spiritualis potestatis Papa habet dominium seu imperium temporale in omnes homines, quaecumque eminentiae ac dignitatis sint, ita ut Imperatores, Reges et his inferiores, si religioni et justitiae christianae adversentur, non solum excommunicare, sed etiam ab officiis remove et deponere possit.* — Solet autem Summ. Pontifex in exercenda hac potestate Catholicorum principum uti auxilio, ad quod praestandum etiam obligati sunt. Si autem nolint, potest ipsemet conscribere exercitum et rebelles pro viribus subjugare. Sonst lehren die Jesuiten vorsichtiger, obwohl im Erfolg gleichbedeutend, nur ein *dominium indirectum* der Kirche über den Staat.

⁴⁾ S. 32 ff.

von den Gegnern behauptet, daß etliche fürnehme katholische Juristen und Theologen, darunter ansehnliche kaiserliche Rätke, gelehrt hätten, „daß die Katholischen den Regern Treu und Glauben, sonderlich aber den Religionsfrieden halten weder sollen, noch können“; dies sei auf verschiedenen Reichstagen (1590. 1594. 1603. 1608. 1613), desgleichen auf dem jüngsten kaiserlichen Wahltag und bei dem donauwörthischen Handel den Katholischen gar stark ausgerückt worden, und die letzteren hätten darauf keine andere Antwort zu geben gewußt, als der Religionsfriede sei durch Bücherschreiber nicht ausgerichtet und werde durch sie auch nicht aufgehoben werden, womit doch jene Anklage schlechtlich widerlegt sei ¹⁾. Der Verfasser unternimmt es zu beweisen, daß jenen Schriftstellern (er nennt den Verfasser des *Tractatus de Autonomia*, dann Dr. Eder, die Theologen Dr. Winded und Dr. Vorichius, den Jesuiten Rosenbusch) mit Gewalt solches aufgedichtet worden, sie vielmehr stracks das Widerspiel lehren. — Die Argumentation ist eigenthümlich genug. Zuerst ²⁾ wird mit großer Ausführlichkeit der Nachweis geführt aus dem Buch *de Autonomia*, daß die Obrigkeit die Regerei wie jedes andere Verbrechen auszurotten habe, nöthigen Falls durch den Scheiterhaufen — man erwartet die Conclusion, folglich müssen die Lutheraner vertilgt werden. Statt dessen folgt die überraschende Wendung: nothgedrungen hat man jedoch den lutherischen Reichsständen Straflosigkeit zugesagt ³⁾, und diese Zusage muß gehalten werden. Sie hat freilich keinen anderen Grund für sich als den Zwang der Noth: *ad evitandum majus malum* mag die Obrigkeit Regerei „eine Zeit lang“ dulden ⁴⁾, — was zu geschehen habe, wenn die zwingenden Umstände vorüber sind, wird nicht ausgesprochen. Daß angesehenen Autoritäten wie Dr. Eder den Religionsfrieden nur als ein *Moratorium* oder einen Aufschub bezeichnet hätten, dessen

¹⁾ Auf dem Reichstag von 1590 erklärte der Kaiser in seiner Antwort auf die Beschwerden der evangelischen Stände: er sei gesonnen den Religionsfrieden zu halten unbeirrt durch das, was darüber in *scholasticis et politicis concertationibus de potestate statuendum et duratione perpetua aut temporali disputirt* werde. Häberlin, Reichsgeschichte XV, 430.

²⁾ S. 42—69. •

³⁾ S. 69. „Alle Diebe soll man mit Strang, alle Regerei mit Feuer hinrichten. Du bist ein Dieb, du aber bist ein Regerei. Darum u. s. w. Wie wann man aber den Vorpruch also stellte: alle Diebe solle man mit Strang, alle Regerei mit Feuer hinrichten, einer allein ausgenommen? — Nun hat es mit unsern Lutheranern eben diese Meinung.“

⁴⁾ S. 85.

Wirkung durch das Concil von Trient aufgehört habe, wird mit offenkundiger Verdrehung der Worte beseitigt: das beziehe sich nur auf den inneren Frieden¹⁾. Die Macht des Papstes von geschworenen Eiden zu entbinden wird principiell nicht geleugnet: weil er jedoch „ohne großen Jammer und Verwirrung“ von der im Religionsfrieden gegebenen Zusage nicht dispensiren könnte, „darum erstreckt sich bis daselbst hin seine Gewalt nicht.“ Auch behauptet der Verfasser (mit Rosenbusch) nicht zu bezweifeln, daß die frommen Kaiser und Fürsten katholischen Glaubens, die den Religionsfrieden schlossen, dies nicht ohne Wissen und Consens des Papstes gethan hätten²⁾. Dafür aber, daß nach katholischer Lehre den Kegnern Wort zu halten sei, citirt er den Jesuiten Becanus³⁾, dessen bezüglichliche Distinctionen s. oben. Was nach der Lehre dieses Gewährsmannes zu geschehen habe, wenn ein Vertrag mit Kegnern ohne Wissen des Papstes geschlossen wird oder dieser seine Einwilligung verweigert, sagt er nicht, ebenso wenig, daß die von Becanus aufgestellten Richtigkeitegründe jeden Augenblick mit Leichtigkeit auf den Religionsfrieden angewandt werden konnten⁴⁾.

Mit großem Aufwand sittlicher Entrüstung weist gleichfalls der (wahrscheinlich pseudonyme) Pamphletist Christian Gottlieb von Friedberg in der Schrift „Neuer Calvinischer Modell des Heil. Römischen Reichs“ (o. O. 1616) den Vorwurf zurück, daß die Katholiken gesonnen seien den Religionsfrieden nicht zu halten⁵⁾. Die Katholiken seien des Glaubens, was zugesagt und beschworen sei, das könne ohne Todsünde nicht gebrochen werden, „obschon solch Verspre-

¹⁾ S. 71. 76.

²⁾ S. 83. 84.

³⁾ 87. 88.

⁴⁾ Ganz treffend deckt Joh. Gerhard die Hintergedanken des Becanus auf, loc. theol. VI, 868. *Meros fumos vendit Becanus Jesuita, quando in libro de fide haereticis servanda probare conatur, Pontificios fidem haereticis datam servandam esse statuere. Transponit enim duntaxat quaestionis statum et reipsa idem cum reliquis Pontificiis affirmat. Statuit „libertatem religionis esse illicitam, legi divinae repugnantem, reipublicae perniciosam, non debere praecipi, approbari aut in re introduci ab ullo Principe.“ Subsumme ex eodem Becano: „pacta et promissa, quae non sunt licita et honesta, ea non sunt servanda“, et eadem sequetur conclusio, quae est aliorum Pontificiorum. Jesuitae ex Bohemia ejecti in sua Apologia, illicite datam fidem putant, quando a superiore Magistratu (Papa sc. Romano) non est data. Subsumo: in Pacificatione Passav. Evangelicis fides non est data nec confirmata a Pontifice Rom. Ergo etc.*

⁵⁾ S. 82 f.

chen etwas hindert, das sonst zur Fortpflanzung unserer Religion oder zur Vertilgung der Ketzerei förderlich wäre“, — ein Satz, dessen Widerspiel aus den damals schon vorliegenden Schriften der Jesuiten hundertfach zu belegen wäre. Alle die von den Gegnern angerufenen katholischen Autoritäten, wie Dr. Eder, der Verfasser des Buches *de Autonomia*, Windeck und Vorichius, Rosenbusch und Becanus, lehrten, daß der Religionsfriede, so weit er sich auf die äußere Sicherstellung beziehe, gehalten werden müsse. Der versänglichen Vorbehalte, womit diese Zusicherung überall umgeben ist, wird nicht gedacht.

Mit Geschick ist die Polemik bemüht die Lutheraner einerseits in ihrem Mißtrauen gegen die Calvinisten, andererseits in der Vertrauensseligkeit der katholischen Partei gegenüber zu bestärken. Man führte denselben zu Gemüthe, die Calvinisten gingen darauf aus, sowohl die Augsburgerische Confession als die alte Religion umzustürzen. Von den Katholiken hätten die Lutheraner nichts zu besorgen, denn von diesen sei ihnen ein ewiger Friede geschworen worden (das „ewig“ muß eine bewußte Unwahrheit sein), dagegen die Calvinisten sähen es als ihre Pflicht an, die lutherische Religion zu exterminiren und in Grund zu vertilgen. Was die Lutheraner von ihnen zu erwarten hätten, zeigten die Verfolgungen, denen ihre Glaubensgenossen in Kurpfalz, Brandenburg und Hessen ausgesetzt seien ¹⁾. Letztere Hinweisung war nur, so weit sie sich auf Hessen bezog, einigermaßen treffend: hier wurden unter Moriz dem Gelehrten die Ubiquitisten abgesetzt und verwiesen; in Brandenburg traf die Lutheraner bei dem Confessionswechsel des Regentenhauses gar keine Bedrückung, und was in der Pfalz in dieser Weise geschah, kam zu einem guten Theil auf Rechnung des lutherischen Zelotismus ²⁾. Am wenigstens aber wurde irgend wo daran gedacht, daß es die Pflicht reformirter Fürsten sei, auswärtige Fürsten der Religion halber zu bekriegen. Die Verlogenheit der ganzen Kampfesweise zeigt sich deutlich in jenen Insinuationen.

Dem Ganzen lag eine wohl berechnete Absicht zu Grunde. Die Propaganda unter den Protestanten wurde nach einem in Rom genehmigten Plane systematisch betrieben. Wider die Ketzerei Krieg zu

¹⁾ Calvin. Modell des H. R. R., S. 2. 16. 18.

²⁾ Vergl. die Darstellung der Vorgänge bei Häusser, Geschichte d. rhein. Pfalz II, S. 146 ff. Für die Oberpfalz (a. a. O. 187 ff., 214 ff.) erließ Friedrich IV. 1592 eine Declaration, wodurch er die Duldung des lutherischen Bekenntnisses zusagte; er sei nicht gemeint Jemand in seinem Gewissen zu beschweren u. s. w.

führen — hieß es in einer von dort stammenden officiösen Denkschrift ¹⁾ — sei zur Zeit nicht rathsam, „weil aller Christen Kraft und Macht sowohl wider den Türken, als andere Ketzer im Niederland zu kriegen jetziger Zeit beladen ist.“ Man müsse den Angriff auf eine Zeit verschieben, wo man mit den Türken Friede oder doch einen längeren Waffenstillstand habe, worauf der Kaiser Hoffnung mache. Einstweilen müsse die Spaltung unter den Ketzern in alle Wege befördert werden, „damit wir zu gelegener Zeit und Ort des einen unter diesen Hilf und Beistand zu dem, was man Fürhabens ist, gebrauchen möge.“ Bei dem innern Zwiespalte der Ketzerei sei die Aussicht auf Vernichtung der Ketzerei jetzt günstiger als jemals.

Man begreift hiernach, daß der Gegenreformation nichts unwillkommener sein konnte, als wenn beide evangelische Parteien, wie das in Oesterreich unter Ferdinand II. geschah, sich im Drange der gemeinsamen Noth fester an einander schlossen. Der Nuncius Caraffa redet von dieser widernatürlichen Vermischung mit wahren Abscheu ²⁾. Die Wunde des confessionellen Zwiespaltes unter den Evangelischen mußte offen gehalten werden, um die Widerstandsfähigkeit des Protestantismus dauernd zu lähmen. Wie absichtsvoll die ultramontane Polemik darauf hin arbeitete, hat sich uns gezeigt.

Siegeshoffnungen der katholischen Restauration.

Nach dem Sturze des böhmischen Winterkönigs und der Besiegung Mansfeld's, Christian's von Braunschweig und Christian's von Dänemark hatte Ferdinand II. eine Macht in Händen wie kein Kaiser seit Jahrhunderten. Noch wäre es Zeit gewesen das mächtig gewordene Landesfürstenthum zu beugen und Deutschland zu staatlicher

¹⁾ Dem bereits oben angeführten Consilium de statu relig. in Germania, bei Goldast. P. J. 1140 sqq. In deutscher Uebersetzung steht es in Moser's patriot. Archiv, Bd. VI, 390 ff. Daß die Schrift nicht, wie Moser angiebt, vom Jahre 1611 stammt, zeigt die Erwähnung des Herzogs von Württemberg, welcher, früher Graf von Mömpelgard, erst vor wenigen Jahren zur Regierung gekommen sei. Friedrich v. Mömpelgard folgte 1593 auf den kinderlos verstorbenen Herzog Ludwig. Die Datirung bei Goldast (1598) erweist sich danach als richtig. Der Schluß der deutschen Recension (welcher auf die Liga Bezug nimmt) fehlt bei Goldast und muß späterer Zusatz sein.

²⁾ Comm. de Germania sacra restaurata, p. 321. Et quod damnosissimum erat, Lutherani cum Calvinistis se miscuerunt nova et inaudita reconciliatione; ab iisdem enim praedicantibus Lutheranis Calvinistae putativa sacramenta adulterata recipiebant.

Einigung zu führen. Aber die Vorbedingung dazu war, daß der Nation der Friede in sich wiedergegeben wurde durch gleiche Duldung der verschiedenen Bekenntnisse und Stilleung des religiösen Haders. Ein Kaiser, der groß genug dachte sich zu einem solchen Entschluß zu erheben und eine Politik der Versöhnung und Gerechtigkeit einzuschlagen, hätte noch jetzt der widerstrebenden Elemente Herr werden und auf festeren Grundlagen als den alten die Einheit des Reichs herstellen können. Noch einmal, wie hundert Jahre früher, war dem Hause Habsburg eine beneidenswerthe nationale Aufgabe zugefallen. Es mußte sich zeigen, ob es dieselbe nun richtiger verstand als damals.

Ganz anderer Art waren die Ziele der römischen Kirche. Ihr war Alles daran gelegen der Ketzerei definitiv ein Ende zu machen und die Abgefallenen in ihren Schoos zurückzuführen. In einer Weise, wie es noch vor zehn Jahren Niemand hoffen konnte, war die Aussicht dazu eröffnet; mit dem ersten Jahrhundert seines Bestehens schien die Zeit des Protestantismus abgelaufen zu sein. Die kirchliche Diplomatie, voran der Nuncius Caraffa, wurde nicht müde in diesem Sinn auf den Gang der Ereignisse einzuwirken. Ihr vorzugsweise ist es zu danken, daß es nicht zum Frieden kam. Er sollte des Kegerblutes nicht schonen, so mahnte Urban VIII. den Grafen Tilly, und seinen Verdiensten um die Kirche durch gänzliche Ausrottung ihrer Gegner die Krone aufsetzen¹⁾. Und nach der Niederlage der Dänen schrieb derselbe an Maximilian von Baiern (26. Sept. 1626): „Die so oft von neuem sich erhebenden Häupter der ketherischen Hydra sollen endlich vertilgt werden, und die Vernichtung der Feinde wird dem Kriege ein Ziel setzen.“ Seinen besten Bundesgenossen in diesen Tendenzen hatte Rom im Kreise des Reichsfürstenthums. Der einzige bedeutende und zugleich durch seine Stellung und seine Erfolge dem Kaiser selbst Achtung gebietende Vertreter desselben, den es zur Zeit gab, war zugleich das willigste Werkzeug der römisch jesuitischen Reaction, Maximilian von Baiern. Wie eng auch dormalen die Beziehungen zwischen der Curie und dem Kaiserhofe waren, doch konnte man in Rom unmöglich vergessen, daß die Zeit noch nicht ferne lag, wo die vereinigte österreichisch-spanische Uebermacht dem Papstthum selbst politisch gefährlich erschienen war. Von dem deutschen Reichsfürsten war dergleichen nicht zu besorgen. Hier ist darum das Einverständniß ein vollkommen ungetrübtes und inniges. Die Briefe der Päpste an den

¹⁾ Komme!, Gesch. von Hessen VII, 529, 534.

Herzog von Baiern geben Zeugniß davon ¹⁾. Sie fließen über von den zärtlichsten Bethuerungen der Liebe und Dankbarkeit, den schmeichelhaftesten Lobsprüchen für die bewiesene Frömmigkeit und die erlangenen ruhmvollen Siege, untermischt mit Verwilligungen kirchlicher Gnaden ²⁾ und Aufforderungen „die durch heilige Siege berühmte und vom Blute der Keger schimmernde Hand nicht müßig zu lassen.“ (11. April 1626). Man war in Rom der Meinung, jetzt wenn jemals sei die goldene Zeit vorhanden die Keger zu vertilgen; „denn Ihre Päpstliche Heiligkeit wie auch unsere ganze Liga nunmehr nicht gedacht seind von ihrer gefassten Opinion abzustehen, bis daß die Keger allzumal ausgerottet und vertilget seind“ ³⁾. Der Religionsfriede mußte fallen. Es wurden Stimmen laut, welche gradezu darauf drangen: die Ruhe und der Friede des Reiches könnten nicht bestehen, wenn den Kegern dauernd Religionsfreiheit gewährt würde ⁴⁾. Urban VIII. erinnerte den Kaiser daran, daß der päpstliche Stuhl dem Religions-

¹⁾ Briefe der Päpste an Maximilian von Baiern, aus baierischen Archiven gesammelt v. Eöhl. Allg. R. Ztg. Mai- und Juniheft 1868.

²⁾ Sie bestehen theils in der zeitweiligen Ueberlassung kirchlicher Einkünfte, theils in der Gewährung von Bitten um Canonisation gewisser vom Herzog besonders hoch verehrter Heiligen u. dergl. Höchst charakteristisch ist, wie sich der Papst aus der Verlegenheit hilft, als Maximilian gebeten hatte zur größeren Verherrlichung der Jungfrau Maria den Streit über die unbefleckte Empfängniß derselben zu entscheiden. „Wir zwar wünschten dem Fürsten, der sich um die Christenheit so verdient gemacht hat, bei dieser Entscheidung zu willfahren. Aber die Urtheile Gottes sind verborgen und ringsher Wolken und Dunkelheit. Deshalb muß man zuwarten, bis das von oben her ausgehende Licht des heiligen Geistes dieses Himmelsgeheimniß dem Papste enthüllt, daß wir auf diesem Sitze christlicher Weisheit ein wahres Urtheil erlassen können.“ (27. Juli 1624.) Sehr reich für die Naturgeschichte der Unfehlbarkeit.

³⁾ So lautet der Schlusssatz, den jenes Consilium de statu relig. in Germ. in der deutschen Recension erhalten hat. Moser a. a. D. S. 404.

⁴⁾ In der 1629 erschienenen Streitschrift „katholischer Oculist“ heißt es: „Es kann zwar nicht geleugnet werden, daß vor Zeiten, ja auch wohl zu dieser Zeit etliche friedfertige Fürsten unter den Protestirenden worden gefunden, welche den gemeinen Frieden lieben etc. — Es ist aber dieses nicht genugsam zu Ruh und Frieden des Römischen Reichs, dieweil zu keiner Zeit auf Anstiften etlicher Diener andere mangeln werden, so neuen Tumult erregen. Daß also der gemeine Ruß oder res publica nimmermehr sicher und ruhig sein kann, wenn den Ecclesiastischen ihre Religion durch eine immerwährende Verbündniß sollte zugelassen werden.“ Hering, das erste und zweite Jubelfest der Uebergabe der Augsburgerischen Confession, S. 80.

frieden niemals zugestimmt habe ¹⁾, was im Sinn der Curie bedeutete: derselbe bestehe nicht zu Recht. Bündiger noch stützte man sich andrerseits darauf: kraft Kriegsrechts seien die früheren Verträge hinfällig geworden und habe der Kaiser in den eroberten Ländern nach seinem Ermessen zu schalten ²⁾.

Die Besonneneren indessen gedachten auch jetzt den Weg nicht zu verlassen, den man seit 1555 mit so gutem Erfolg eingeschlagen hatte, den Weg, bei formellem Geltenlassen des Religionsfriedens denselben indirect zu Fall zu bringen. Ein wohl durchdachtes Programm in diesem Sinne liefert eine Denkschrift, welche um diese Zeit in Rom zum Vorschein kam ³⁾ und den früher lutherischen Convertiten Caspar Scioppius zum Verfasser hatte ⁴⁾. Als officiellcs Actenstück kann sie nicht gelten; doch stand der Verfasser den tonangebenden Kreisen

¹⁾ A cui non haveva giammai assentito la sede apostolica, sagt Urban über den Religionsfrieden in einem Breve an den Kaiser. Ranke, Päpste II, 505.

²⁾ So in der unter dem Titel: „Homiliae über den 82. Psalm, so zu Leipzig in dem Convent der evangelischen — Stände den 10. Febr. 1631 erklärete u. durch M. Hoe von Hoenegg“ erschienenen katholischen Travestie der genannten Predigten (o. D. 1631). Dort heißt es: „dann erstlich begehret er (der Kaiser) nur auf Anrufung der bedrangten und interessirten Reichsglieder — diese Stifte u., welche nach dem Passauischen Vertrag contra pacta callide et maligne von euch eingenommen seind worden; die andern affectirt er nit, läßt die pacta gelten, wo das jus belli ihm nicht einen neuen Titel dazu giebt.“ Thut dem Psalmisten aber wehe, daß der Kaiser nicht allein in denen Ländern, so er jure belli wiederum erobert hat, die Gotteshäuser reformirt und, wie sie vor Alters gewest, in das rechte Esse wiederum einsetzt, sondern auch, daß er den katholischen Ständen die nach dem Passauischen Vertrag — eingezogenen geistlichen Güter wiederum zuspricht.“

³⁾ Consultatio de modis Lutheranos Germaniae ad Ecclesiae communionem reducendi et Cath. Religionis exercitium in liberas Imp. civitates inducendi (1644 durch Fabian v. Dohna aus Rom mitgebracht). Moser, patriotisches Archiv VI, 364 ff. Moser setzt die Schrift in d. J. 1640, was indessen offenbar irrig ist. Der Verfasser giebt an, er habe proximis annis zu Rom mit dem Landgrafen von Hessen-Darmstadt verkehrt: dieser (Georg II.) hatte 1624 eine Reise durch Italien gemacht. Auch andere Aeußerungen weisen ganz deutlich auf die Zeit um 1628 hin, z. B. (S. 386), daß der größte Theil der norddeutschen Bisthümer dermalen von den Heeren des Kaisers und der Liga besetzt sei u. A.

⁴⁾ Dies geht daraus hervor, daß der (ungenannte) Verfasser nicht bloß wiederholt Schriften von Scioppius (namentlich dessen Amphotides) citirt, sondern sich auch ausdrücklich als den Autor einer derselben (Scorpiacum, h. e. novum et praesens adv. protestantium haereses remedium) bezeichnet. Vergl. Föcher's Gelehrtenlexikon s. v. Scioppius.

in Rom nahe genug um die dortige Stimmung zu kennen und richtig wiederzugeben.

Von directen Versuchen, die protestantischen Fürsten ihrem Bekenntniß abwendig zu machen, rath er ab; diese würden zu nichts führen. Dagegen hofft er ihnen auf indirectem Wege beizukommen. Man müsse zunächst mit den Häuption der lutherischen Partei, dem Kurfürsten von Sachsen, dem Landgrafen von Hessen-Darmstadt, dem Herzog von Lüneburg, Anknüpfung suchen. Diese möge der Kaiser dadurch gewinnen, daß er ihnen die Rolle als Vermittler zur Wiederherstellung des Friedens im Reich antrage, worauf sie mit Freude eingehen würden. Alsdann möge ihnen zu Gemüthe geführt werden, das Mißtrauen der Parteien habe vielfach seine Quelle darin, daß die Protestanten sich von dem Wesen des katholischen Glaubens ganz falsche Vorstellungen bildeten; eben dadurch seien diese verleitet worden den Religionsfrieden nicht einzuhalten. Es müsse ihnen darum nachgewiesen werden, daß eine Menge von Beschuldigungen gegen das Papstthum, welche in der Augsburgerischen Confession, der Apologie, den Schmalkaldischen Artikeln und in den Schriften der Reformatoren vorkämen, vollständig unbegründet seien. Ferner müsse ihnen das Original der Augsburgerischen Confession aus dem Mainzer Archiv vorgelegt und daraus der Beweis geführt werden, daß nach der eigenen Erklärung der Confession diese sich in keinem Glaubensartikel mit der katholischen Kirche in Widerspruch befinde, sondern bloß einige willkürlich eingerissene Mißbräuche bekämpfen wolle¹⁾. Besonders müsse dann auch aus den Werken katholischer Schriftsteller, namentlich aus denen der Jesuiten²⁾, bewiesen werden, daß nach katholischer

¹⁾ Das Original der Augsburgerischen Confession war damals in Mainz nicht mehr vorhanden. Vielleicht hatte man ein Exemplar, welches irrthümlich dafür angesehen wurde, wenn nicht eine bewusste Unwahrheit vorliegt. Die Stellen aus der Confession sind mit Geschick gewählt. Es sind Sätze aus dem Schlusse des ersten und dem Eingang des zweiten Theils (Hase, lib. symb. p. 19. 20); einzelne Textabweichungen vom Texte des Concordienbuchs mögen unbeabsichtigt sein. Es heißt u. A.: Haec summa est doctrinae apud nos, in qua cerni potest nihil esse, quod discrepet a Scripturis vel ab Ecclesia Catholico-Romana (Hase: vel ab Eccl. Catholica, vel ab Eccl. Romana). — Tota dissensio (II. sed dissensio) est de paucis quibusdam abusibus. — Cum Eccl. apud nos in nullo fidei articulo dissentiant ab Eccl. Catholica, tantum paucos quosdam abusus omittant etc. (Tota dissensio scheint ursprünglich, vergl. Corp. Ref. XXVI, 291.)

²⁾ Die Bezugnahme auf die Jesuiten ist bei dem Verfasser, der sonst ein heftiger Gegner derselben war, besonders aner kennenswerth. Es herrscht gute

Ansicht der Religionsfriede streng einzuhalten und der Papst keineswegs zu dessen Aufhebung berechtigt sei. Durch dies alles würden die Lutheraner, welche ohnehin einer Verständigung in hohem Grade geneigt seien, sich überzeugen, daß sie sich bisher ein ganz falsches Bild von der katholischen Kirche gemacht hätten, und würden dann um so weniger umhin können den Forderungen, die von katholischer Seite erhoben werden, beizustimmen.

Diese Forderungen, wie sie dann schließlich formulirt werden, ruhen durchaus auf dem Princip: Erhaltung des Religionsfriedens, aber unter strenger Beschränkung auf den engsten buchstäblichen Sinn. Danach wären sämtliche Bisthümer und sonstige Kirchengüter, die dem geistlichen Vorbehalt zuwider reformirt worden waren, zurückzuerstatten ¹⁾, desgleichen alle Kirchen und Klöster in den Reichsstädten, die sich 1555 noch im Besitz der Katholiken befanden. Es müßte den Bischöfen ihre Jurisdiction in den lutherischen Gebieten, so weit dadurch nicht die lutherische Religion berührt werde, unverletzt erhalten, dagegen den Calvinisten und Schwentfeldianern die Duldung im Reiche unbedingt versagt werden. Die Augsburgerische Confession dürfte nur noch in einem officiell genehmigten, genau nach den Mainzer Original gefertigten Abdruck verbreitet, und müßten alle lutherische Prädicanten und Schullehrer hierauf eidlich verpflichtet werden. Die Apologie und die Schmalkaldischen Artikel dagegen wären als Schmähschriften, welche falsche Anklagen gegen den katholischen Glauben verbreiteten, streng zu verbieten, desgleichen alle anderen gegen die katholische Kirche gerichteten und den öffentlichen Frieden gefährdenden Streitschriften. — Auf diese Weise, sagt der Verfasser am Schluß, wird die katholische Kirche einen beträchtlichen Theil der ihr entrißenen Gebiete wieder erlangen, die calvinische Ketzerei wird aus dem Reiche verschwinden, die lutherische Confession aber wird dermaßen in der öffentlichen Achtung sinken, daß bald kein anständiger Mensch mehr

Disciplin in der Ecclesia militans: wo es den Kampf nach außen gilt, schweigen die inneren Streitigkeiten.

¹⁾ Dabei unterläßt der Verfasser nicht, darauf aufmerksam zu machen, daß dem Kurfürsten von Sachsen wegen der von ihm besessenen Stifte beruhigende Zusicherungen zu machen wären. Er meint, es könne demselben in Aussicht gestellt werden, daß der Papst ihm das Patronat der fraglichen Bisthümer verleihen werde; er könne alsdann Glieder seines Hauses für dieselben nominiren, für andere könne er Pensionen aus den Einkünften jener Stifte vom Papste erlangen u. s. w.

ihr wird angehören wollen ¹⁾. Von den lutherischen Fürsten hatte er schon Eingangs die Erwartung ausgesprochen, dieselben würden sich von nun an in eine so bedrängte Lage versetzt sehen, daß sie sich schon um der äußeren Erhaltung ihrer Familien willen zum Uebertritt zu der katholischen Kirche genöthigt sehen würden ²⁾.

Man ist bereit das Lutherthum vorläufig zu schonen, es erschien als die Uebergangsstufe zum Katholicismus. So galt es dem großen Ketzerbekehrer Caraffa schon als ein wesentlicher Gewinn der katholischen Sache, als im Hessischen durch den Sieg der lutherischen Linie Darmstadt über Kassel das Lutherthum den Calvinismus verdrängte ³⁾. Und anderwärts nahm die Gegenreformation den Weg, daß man die reformirten Unterthanen zunächst lutherisch zu machen suchte, um sie dann mit größerer Leichtigkeit zur katholischen Kirche zu führen ⁴⁾. Trug man sich doch mit der Hoffnung den lutherischen Kurfürsten von Sachsen demnächst in den Schoos der Kirche zurückkehren zu sehen ⁵⁾.

Die Pacis compositio.

Von dem gleichen Standpunkte behandelt die kirchlich-politische Lage eine Schrift, welche Anfangs 1629 die Dillinger Juristen ausgehen ließen, und welche, ähnlich wie auf einem früheren Stadium das Buch von der Autonomie, so für den damaligen Augenblick als das literarische Programm der Gegenreformation bezeichnet werden kann. Die Schrift führt sich durch ihren Titel *Pacis compositio* ⁶⁾

¹⁾ *Lutherana vero (haeresis) fraudis, mendacii et contumeliae multiplicis in publica luce convicta tam contempta evadet, ut ejus honestissimum quemque pudere necesse sit.*

²⁾ *Plerique etiam (haereticorum Principum) nisi Catholici fiant, eorumque liberi ad eccles. beneficia admittentur, suis familiis rem mox ad tegetem extremamque inopiam, vel dicam ad interitum redituram prospiciant etc.*

³⁾ *Comm. de Germania sacra restaur. p. 179. Tantum compendii catholica religio fecit, quod ditiones istae statim a Calvinismo ad Lutheranismum devenerint.*

⁴⁾ So in Nassau-Siegen, wo der Graf Johann trotz geschworener Eide die Gegenreformation in Angriff nahm. Caraffa erzählt (l. c. 234): *Reos ad Lutheranismum pro tunc perducere moliebatur aut saltem se hoc moliri fingeat — cum spe et minis, se alias faciliiori modo catholicam religionem inducturum.* Die Unterthanen ahnend, was weiter kommen werde, zogen vor gleich katholisch zu werden.

⁵⁾ *Instruction für Caraffa (1624) bei Ranke, Päpste II, 505.*

⁶⁾ *Pacis compositio inter Principes et Ordines Imp. Rom. catholicos atque Aug. Conf. adhaerentes in Comitii Augustae a. 1555 edita, quam*

als ein Friedensprogramm ein: von welcher Art der Friede ist, den die römische Kirche den Ketzern zugestehen kann, zeigt ihr Inhalt.

Die hier entwickelte Rechtsanschauung ist folgende.

Der Religionsfriede ist ein Vertrag, nicht ein Reichsgesetz. Letzteres kann er nicht sein, da er nicht allein ungerecht und dem Reiche verderblich ist, sondern auch sein Inhalt die Zuständigkeit der Reichsgewalt überschreitet ¹⁾. Bei einem Vertrag dagegen ist die Zweckmäßigkeit und der Nutzen beider Theile maßgebend, und hier kann in Rücksicht auf die Verhältnisse Manches zugestanden werden, was an sich weder gerecht, noch dem Staate heilsam ist. Der Religionsfriede enthält nun in keiner Weise eine Approbation der Augsburgerischen Confession, sondern gewährt derselben nur die äußere Sicherstellung im Reiche; er ist von Karl V. lediglich aus dem Grunde zugestanden worden, weil es kein anderes Mittel gab um den drohenden Untergang des Reichs abzuwenden ²⁾. Pflicht der Obrigkeit ist, die Ketzerei so wenig als andere Verbrechen zu dulden; nur ausnahmsweise, um schwereres Unheil zu verhüten (*ad graviora Reip. mala impedienda*), darf solche Duldung gewährt werden und auch dann nur auf Zeit. Ein unbedingter, nicht auf eine bestimmte Zeitdauer beschränkter Religionsfriede ist nur höchst selten, ja kaum irgend jemals (*rarissime et vix unquam*) zulässig. Beim Abschluß des Religionsfriedens nahm die Mehrheit der katholischen Stände an, daß die Sachlage einen solchen rechtfertige: ob mit Recht? das weiß Gott allein. Der Bischof von Augsburg hat protestirt, und die Folgezeit erwies seine Voraussicht als richtig ³⁾. Die Genehmigung des Papstes ist zu einem Friedensvertrage mit Ketzern in der Regel nothwendig, wenn es nämlich möglich ist sie einzuholen; der Religionsfriede scheint von dem Papst

Jure consulti quidam catholici ex publicis Comitiorum actis et decretis adv. complurium acatholicorum scriptorum commenta quaestionibus illustrarunt. Dillingae, 1629. Da des Restitutionsedictes in der Pacis compositio wie in der obigen Consultatio nicht gedacht wird, wird man beide vor den Erlaß desselben zu setzen haben.

¹⁾ Praef. Haec nemo Catholicorum dicet per legem constitui posse. Nam lex omnis justa esse debet, Reip. utilis, religioni congruens, denique intra limites legislatricis potestatis se continens. Talium autem constitutio seu lex nec justa esset etc. Im Uebrigen ist der Nachweis der Vertragennatur des Friedens richtig geführt (*quaest. 23*).

²⁾ *Quaest. 22. 24.*

³⁾ *Quaest. 26.*

nicht genehmigt worden zu sein¹⁾. Man sieht, wie künstlich schon bis hierher Alles auf Schrauben gestellt ist. Die Frage, ob ein mit Kegnern eingegangener Vertrag gehalten werden müsse, wird indessen weiterhin von den Verfassern bejaht. Die Argumente, wodurch von den extremen Ultramontanen die Unverbindlichkeit des Religionsfriedens erwiesen wurde: er sei an sich unerlaubt, sei durch ungerechte Gewalt erzwungen, die Umstände hätten sich wesentlich geändert, es fehle die Genehmigung des Papstes, ferner der Papst könne von gegebenen Zusagen entbinden, durch das Concil von Trient sei der Friede hinfällig geworden, — finden ihre Zustimmung nicht. Die Verbindlichkeit der Verträge ruhe auf dem Naturrecht (*foedera publica gentium jure introducta sunt*), natürlich immer unter der Voraussetzung, daß der Mitcontrahent den Vertrag erfüllt. Was besonders die Genehmigung des Papstes betrifft, so sei diese zwar nothwendig, damit der Vertrag erlaubt, aber nicht damit er bindend sei; daß im Staatsinteresse der Fürst von mehreren Uebeln das geringere, die Duldung der Ketzerei, wählen könne, bringe das Naturrecht mit sich. Man sieht, wie sich doch auch hier die Fürstenmacht gegen die Abhängigkeit von der Kirche sträubt.

Für die Interpretation des Religionsfriedens wird weiterhin als maßgebendes Princip aufgestellt: einmal, derselbe betrifft nur die Reichsstände, nicht die Unterthanen²⁾; sodann, er gewährt den Confessionsverwandten keinerlei Recht, sondern nur eine ausnahmsweise zugestandene Duldung, woraus sich ergibt, daß den Confessionsverwandten Alles versagt ist, was der Religionsfriede nicht ausdrücklich erlaubt. Die Rechtsansprüche der Katholiken sind lediglich suspendirt, die Protestanten aber besitzen, was ihnen der Friede zuspricht, nur thatsächlich (durch eine *sola detentio*), nicht von Rechts wegen³⁾. Hieraus fließt dann eine Reihe wichtiger Folgerungen.

Den katholischen Landesherren steht die Befugniß, ihre Unterthanen zu ihrem eigenen Glauben zu nöthigen, von Rechts wegen zu,

¹⁾ Quaest. 28.

²⁾ Quaest. 30.

³⁾ Quaest. 31. *Catholici nihil a Confessionistis acceperunt, sed jure suo proprio et pristino utuntur. Confessionistae autem, quibus nullum jus competit, ea solum detinendo habent quae ipsis expresse concessa fuerunt. Quidquid autem concessum non reperitur, prohibitum censi debet. — Imo vero ipsi (Confessionistae) jus aliquod non habent, sed juris seu actionum Catholicis competentium suspensionem duntaxat impetrarunt.*

da sie vielmehr hierzu verpflichtet sind; die protestantischen besitzen dieselbe nur thatsächlich, weil sie nicht daran gehindert werden können ¹⁾).

In den Reichsstädten ist die Ausübung beider Religionen nur dann zulässig, wenn dieselben im Jahr 1555 neben einander bestanden haben. Wo zur Zeit des Religionsfriedens nur der katholische Gottesdienst bestand, ist es nicht erlaubt nachträglich die Augsburgische Confession einzuführen. Dagegen kann in den Städten, wo zu jener Zeit nur die Augsburgische Confession bestand, die alte Religion zu jeder Zeit wieder Eingang finden. Die Stadtmagistrate können dies nicht wehren, da die Bürger der Reichsstädte nicht Unterthanen des Bürgermeisters und Rathes, sondern des Kaisers sind. Dieser aber hat sich nicht weiter verpflichtet, als die Lutheraner neben den Katholiken zu dulden: Reker, welche zur katholischen Kirche treten, thun, was nach gemeinen Rechten überall erlaubt, sogar geboten ist, dagegen zur lutherischen Religion überzugehen ist in Rechten niemals erlaubt, höchstens ausnahmsweise geduldet ²⁾).

Den unter der Landeshoheit von Reichsstädten stehenden Dörfern und Landstädten gilt der Religionsfriede nicht, da derselbe ausdrücklich nur von den Reichsstädten, nicht von deren Unterthanen redet ³⁾).

Aus demselben Grunde können Mitglieder der unmittelbaren Reichsritterschaft ihre Unterthanen nicht zu ihrem eigenen Bekenntniß nöthigen. Katholischen Adeligen dagegen steht dies, kraft gemeinen Rechtes, selbst dann frei, wenn ihre Besitzungen im Gebiet protestantischer Landesherren liegen ⁴⁾).

Der Religionsfriede gilt nur den Reichsständen, die bereits 1555 der Augsburgischen Confession anhängen; für Dritte konnten die damals vertragschließenden protestantischen Stände keine Rechte durch den Vertrag erwerben ⁵⁾).

Der Religionsfriede gibt den protestantischen Landesherren keine Gewalt über die geistlichen Personen, Stifte u. s. w., welche in ihren Gebieten angeessen sind; denn diese sind nach gemeinem Rechte keiner weltlichen Obrigkeit unterworfen, also nicht ihre Unterthanen. Sie unterstehen nach wie vor der Jurisdiction ihrer geistlichen Oberen ⁶⁾).

¹⁾ Quaest. 32.

²⁾ Quaest. 34.

³⁾ Quaest. 37.

⁴⁾ Quaest. 40.

⁵⁾ Ibid.

⁶⁾ Ibid.

Wenn katholische Gebiete durch Erbschaft an protestantische Landesherren kommen, so dürfen diese sie nicht reformiren; umgekehrt aber verhält es sich, wenn katholische Landesherren protestantische Gebiete in Besitz bekommen. Landstände und Unterthanen haben kein Recht die Augsburgerische Confession auszuüben, außer sofern sie einem der Augsburgerischen Confession verwandten Reichsstande unterworfen sind ¹⁾).

Die Jurisdiction der Bischöfe ist nicht aufgehoben, nur für gewisse Gegenstände suspendirt. Sie besteht auch den Augsburgerischen Confessions-Verwandten gegenüber noch in Kraft in allen Sachen, welche nicht den Glauben und Gottesdienst betreffen, z. B. Ehe-, Zehntsachen, Simonie u. dergl. Wenn die Confessionisten dagegen einwenden, daß dann solche Sachen auf dem Weg der Appellation an den Papst gelangen könnten, so ist dies ganz richtig, ein Beweis, wie schlecht die Sache derselben steht ²⁾).

Die angebliche Nebendeclaration Ferdinands I. hat nie bestanden; sie ist wahrscheinlich erst 1576, als der Abt von Fulda seine Unterthanen zu reformiren begann, von den Prädicanten geschmiedet worden ³⁾. Die protestantischen Unterthanen sind allerdings nicht gezwungen auszuwandern; aber dies hat nicht, wie lutherische Schriftsteller wollen, den Sinn, daß ihnen, wenn sie nicht auswandern, die Freiheit des häuslichen Gottesdienstes gewährt sei: sie müssen entweder auswandern oder sich der Religion des Ortes fügen ⁴⁾).

Katholische Geistliche und Ordenspersonen dürfen niemals auswandern, um sich der Augsburgerischen Confession anhängig zu machen, da sie durch ihr Gelübde unwiderruflich dem Dienst der Kirche geweiht sind. Anders verhält es sich mit lutherischen Prädicanten, welche katholisch werden wollen. Der Eid, den diese auf ihre Bekenntnißschriften geleistet haben, ist an sich unsittlich, unter Umständen nicht einmal nach dem Religionsfrieden zulässig ⁵⁾).

Die bischöfliche Gerichtsbarkeit über geistliche Personen, welche

¹⁾ Quaest. 41.

²⁾ Quaest. 42.

³⁾ Quaest. 44. Die juristische Incorrectheit der Declaration wird geschickt benutzt. Namentlich heißt es: *Inauditum hoc est atque absurdum, ut derogetur Constitutioni, quae nondum lata est.*

⁴⁾ Ibid.

⁵⁾ Nämlich wenn er auf die Concordienformel geleistet wurde, denn der Religionsfriede läßt nur die Augsb. Confession zu. Quaest. 46.

sich der Apostasie schuldig gemacht haben, besteht in ihrem ganzen Umfange fort, da sie durch den Religionsfrieden nicht ausdrücklich aufgehoben ist ¹⁾).

Der geistliche Vorbehalt besteht zu Recht. Abgesehen davon, daß die katholischen Stände in die Freistellung der Geistlichen gar nicht willigen konnten, die Confessions-Verwandten aber in keiner Weise legitimirt waren die Freistellung für die Geistlichen zu fordern, welche sie gar nicht begehrten, daß auch die Protestanten in den Vorbehalt ausdrücklich gewilligt haben, ist ihre Einwilligung oder Nicht-Einwilligung rechtlich ganz bedeutungslos, da ihnen irgend ein Recht in der Sache überhaupt nicht zusteht ²⁾).

Hiernach müssen von den Confessions-Verwandten alle geistlichen Güter restituirt werden, welche Reichsständen zugehörten und welche im Jahre 1552 noch nicht in protestantischem Besitz waren, letztere auch dann, wenn sie in Gebieten protestantischer Landesherren liegen. Die Landesherren waren nicht berechtigt dergleichen Klöster u. s. w. protestantisch zu machen, indem der Religionsfriede dies ausdrücklich ausschließt ³⁾, auch geistliche Personen der Landeshoheit nicht unterworfen (nicht vere subditi) sind ⁴⁾. Außerdem müssen die protestantischen Besitzer auch alle seit der Besitzergreifung bezogenen Einkünfte der Klöster zc. herausgegeben, denn der malae fidei possessor hat nach gemeinem Rechte nicht bloß die Sache selbst, sondern auch die Früchte, die er genossen hat, und die der Eigenthümer wahrscheinlich genossen haben würde, wenn ihm die Sache nicht genommen worden wäre, zu restituiren ⁵⁾).

Aber auch auf diejenigen Güter, deren Restitution nach dem Religionsfrieden nicht gefordert werden kann, steht den protestantischen

¹⁾ Quaest. 50. resp. 2, ein Muster advocatlicher Spitzfindigkeit.

²⁾ Quaest. 51. 52. — Si notorium est, alicui nullum omnino jus competere adeoque ejus postulationem ac protestationem penitus inutilem essetum supremus Magistratus adversus illum etiam contradicentem pronuntiare — potest.

³⁾ Dies soll daraus folgen, daß sich in dem Religionsfrieden die Augsburgerischen Confessions-Verwandten verpflichtet hätten „die Stände der alten Religion anhängig, geistliche und weltliche, sammt ihren Capiteln und andern geistlichen Standes“ bei ihrer Religion zc. bleiben zu lassen. Die Worte „und andern zc.“ bezögen sich nicht bloß auf Reichsstände, sed etiam alios Status ecclesiasticos. Quaest. 55, II.

⁴⁾ Quaest. 54. 55.

⁵⁾ Quaest. 58.

Besitzern ein Recht in keiner Weise zu: sie befinden sich nur im thatsächlichen Besitz (*per meram corporalem detentionem*) ¹⁾. Daraus folgt: Wenn ein protestantischer Fürst wieder katholisch wird, so hat er alle in seinem Besitz befindliche geistliche Güter und Rechte zu restituiren, wenn nicht ein Privileg des Papstes eintritt. Auch ein hundert- oder mehrjähriger Besitz vermag nicht ein Recht *per usucapionem* zu begründen, da *Usucapion* in rechtlichem Sinne nur aus einem Besitz mit gutem Glauben entstehen kann. Hat ein weltlicher Herr geistliche Zehnten durch Schenkung oder Kauf erlangt, so ist dies nichtig und er zur Restitution anzuhalten, da *jura spiritualia* ohne päpstliche Dispensation niemals von Laien besessen werden können. Verjährung ist aus diesem Grunde auch hier unmöglich ²⁾.

In dieser Weise versteht man es durch scharfe Interpretation den Inhalt des Religionsfriedens auf ein nahezu werthloses Minimum zu beschränken. Der ganzen Argumentation war eine gewisse Berechtigung nicht abzuspochen, so bald die Grundvoraussetzung fest stand, daß das alte Reichsrecht noch in Kraft stehe und der Religionsfriede nur eine zeitweilige Ausnahme von demselben statuiren — und vor dem Forum des Religionsfriedens ließ sich derselben kaum widersprechen. Der entscheidende Schlag aber wird erst am Schlusse geführt. Es wird die Frage besprochen: wem der Religionsfriede zu gute komme? Nur den Lutheranern, nicht den Zwinglianern, Calvinianern, Flacianern, Schwentfeldianern, Arianern, Anabaptisten und sonstigen Secten — und hier konnte man sich auf die Zustimmung der Lutheraner selbst berufen ³⁾. Gegen die Calvinisten gelten noch alle Kegergesetze des kaiserlichen Rechtes; gegen sie ist die Jurisdiction der Bischöfe noch in voller Wirksamkeit, da dieselbe nur in Bezug auf die Augsburgerischen Confessions-Verwandten suspendirt ist ⁴⁾. Wirkliche Bekenner der Augsburgerischen Confession sind aber nur noch äußerst wenige vorhanden ⁵⁾. Die Protestanten sind vielfach von derselben abgegangen. Schon in den Schmalkaldischen Artikeln, denn dort wird die Messe verworfen, welche die Augsburgerische Confession anerkennt, desgleichen das Papstthum, obwohl die Augsburgerische Confession die Zugehörigkeit zur katholischen Kirche betheuert, dann

¹⁾ Quaest. 60.

²⁾ Ibid.

³⁾ Quaest. 69.

⁴⁾ Quaest. 70.

⁵⁾ Quaest. 71.

die katholische Lehre vom freien Willen, obwohl die Augsburgische Confession dieselbe zugesteht, endlich die Transsubstantiation, welche die Augsburgische Confession bekennt. Die Protestanten haben ferner am Texte der Confession vielfache Aenderungen vorgenommen; auch die Recension im Concordienbuche stimmt nicht ganz mit dem Original zusammen. Sie haben endlich seit 1530 neue Irrlehren aufgebracht, welche das Fundament des Glaubens berühren, nämlich die Lehre von der Person Christi. 1530 war über diese Lehre zwischen ihnen und den Katholiken kein Streit; jetzt haben sie die Lehre von der Ubiquität, welche der katholischen Lehre durchaus widerspricht, weil sie mit der Transsubstantiation unvereinbar ist. Namentlich im Concordienbuch haben die Prädicanten diese neue Lehre aufgebracht. Aus diesem allem wird der Schluß gezogen, daß es Confessionsverwandte im Sinne des Religionsfriedens nur noch wenige gebe, denn den Anhängern der Concordienformel komme diese Eigenschaft ebensowenig zu wie den Sacramentirern¹⁾. — Es war nur eine diplomatische Redewendung, wenn es hieß, wahre Augsburger Confessions-Verwandte seien nicht mehr viele vorhanden; in Wirklichkeit gab es solche in der Beschränkung, wie sie hier gemacht wurde, nirgends.

Zum Ueberfluß wird schließlich noch die Frage nach der Verbindlichkeit des Eides den der Kaiser auf den Religionsfrieden geleistet, in Erwägung gezogen²⁾. Jeder Gelobungseid ist selbstverständlich und stillschweigend an gewisse Bedingungen geknüpft, nämlich 1. daß er erfüllt werden kann, 2. daß nicht das Recht eines Oberen dadurch verletzt wird oder dieser ihn für unverbindlich erklärt, 3. daß der Stand der Sache sich nicht wesentlich geändert hat³⁾. Die Folgerungen daraus ziehen die Verfasser nicht, sie ergeben sich für den verständnißvollen Leser von selbst. — Wo aber ein Zweifel entsteht, ob ein bestimmter Fall im Religionsfrieden begriffen sei oder nicht,

¹⁾ Ibid. Concludimus itaque, non multos hodie extare Aug. Conf. professores, siquidem omnes ferme Protestantes aut Form. Conc. et ubiquitatis doctrinam sequuntur, aut Sacramentariorum errorem tenent, quidam vero nihil omnino credunt.

²⁾ Quaest. 72.

³⁾ Prima (conditio) est: si potuero (de facto sive de jure). — Altera conditio: salvo jure et autoritate Superioris, si videl. juramentum juri ejus praejudicet, — item si Superior ecclesiast. cum auctoritate declaret, juramentum in aliquo casu non obhgare ideoque servandum non esse. Tertia conditio: nisi status rei seu objectum promissorii juramenti notabiliter mutetur aut omnino aliud fiat. Sanchez lib. 4 moral. c. 2. n. 22.

da ist in der Regel verneinend zu entscheiden, weil vertragsmäßige Verpflichtungen strict ausgelegt werden müssen ¹⁾. Es braucht also eine Vertragsbestimmung nur von irgend einer Seite in Zweifel gezogen zu werden, um dieselbe nach der bekannten Methode des Probabilismus unverbindlich zu machen.

Das Ganze ist eine in ihrer Art classische Leistung juristischer Feinheit, aber auch rabulistischer Kunstfertigkeit, würdig der Schule der Jesuiten, aus welcher sie hervorgegangen war. Das Ziel war, unbeschadet des Religionsfriedens, ja sogar kraft desselben den deutschen Protestantismus zu vernichten: es gab kein einziges evangelisches Gebiet in Deutschland, das nicht auf Grund der von den Dillingern durchgeführten Rechtsauffassung als außerhalb des Religionsfriedens stehend behandelt und demnach der gewaltsamen Gegenreformation unterworfen werden konnte. —

Das Restitutionsedict.

Eine mächtige Opposition von zwei Seiten her wäre zu überwinden gewesen, hätte Ferdinand II. Gedanken gefaßt, wie sie ein echter und rechter Kaiser deutscher Nation an diesem Wendepunkt der Geschichte hätte haben müssen: auf der einen Seite die der Kirche, auf der anderen die des Reichsfürstenthums. Ferdinand war dafür nicht groß genug. Ihn fesselten die Ueberlieferungen habsburgischer Hauspolitik und befangenen kirchlichen Eifers. Der Einzige, der große Gedanken hatte, war sein Feldherr Wallenstein. Er erwog in seiner Seele kühne Entwürfe einer fest geschlossenen militärischen Lehensmonarchie, welche entstehen sollte. Seine Meinung war, „man brauche keinen Fürsten und Kurfürsten mehr, sondern wie in Hispanien und Frankreich nur Ein König sei, also solle auch in Deutschland nur ein Herr sein.“

Der Kaiser dachte zunächst an die Arrondirung seiner Erblande. Oer-Oesterreich befand sich noch im Besitze Baierns. Es wieder zu erlangen war das nächste Augenmerk. Ein Mittel dazu fand man in der Vertauschung der eroberten Pfalz. Die Oberpfalz und der rechtsrheinische Theil der Rheinpfalz wurden zum Ersatz der von Baiern berechneten Kriegskosten diesem auf ewige Zeiten überlassen.

¹⁾ Ibid. Si casus aliquis incidat, de quo merito dubitetur, utrum pacificatorio foedere contineatur, in eam potius partem inclinandum est, ut non comprehendi censeatur. Nam haec est natura cujuscunque foederis aut obligationis, ut strictam obligationem mereatur.

Die Wiedereinsetzung des vertriebenen Kurfürsten war hierdurch abgeschnitten und damit die Aussicht auf eine patriotische Ausöhnung der Parteien im Reiche. Und die bairische Macht hatte einen Zuwachs erhalten, welcher etwaige Versuche zu einer festeren Begründung der Reichsgewalt bedeutend erschweren mußte. Aber der Gegenreformation eröffneten sich die großartigsten Aussichten. Der Sitz des Calvinismus, ihres gefährlichsten Gegners in Deutschland, stand ihr offen. In der lutherischen Oberpfalz wie in der reformirten Pfalz am Rhein wurde das Geschäft der Befehrung der Unterthanen zu der Religion des neuen Landesherrn in ausgiebiger Weise betrieben. Dem schwäbischen Kreise half es nichts, daß Tilly 1622 durch Vertrag mit dem Herzog von Württemberg die Neutralität des Kreises anerkannt hatte. Er wurde behandelt wie erobertes Land und mit der Gegenreformation, zunächst in den dortigen Reichsstädten, seit 1626 gewaltsam vorgegangen. Gleiches geschah durch den Pfalzgrafen von Neuburg in dem Theil des Clevischen Erbes, der ihm durch den Theilungsvertrag mit Brandenburg zugefallen war, trotzdem daß bei der Besitznahme den drei im Lande vorhandenen Religionen gleiche Freiheit zugesichert worden war.

Aber die Absichten der Reaction gingen weiter. Auch in den Gebieten, die noch protestantischen Fürsten gehorchten, sollte gegen den Protestantismus ein vernichtender Schlag geführt werden. Eine Handhabe dafür war leicht gefunden. Seit dem Abschluß des Religionsfriedens schwebte der Streit über die Auslegung desselben, namentlich im Punkte des Besitzes der geistlichen Güter. Gelang es diesem Streite jetzt eine Entscheidung im Sinne des Ultramontanismus zu geben, so war der ganze äußere Bestand des evangelischen Kirchenwesens im Reiche in seinen Grundfesten erschüttert, sein Sturz schien dann nur noch eine Frage der Zeit. Der Kaiser war zu einer solchen Entscheidung geneigt.

Im August 1627 fand zu Mühlhausen in Thüringen ein Kurfürstentag statt. Es lagen mehrere Klagen geistlicher Fürsten vor, Güter betreffend, welche nach dem Religionsfrieden eingezogen worden waren. Die Bischöfe von Augsburg und Constanz und der Abt von Kaisersheim klagten gegen Brandenburg-Ansbach und Württemberg. Diese Gelegenheit benutzte man, um von den katholischen Kurfürsten — deren waren jetzt vier — ein Gutachten wegen der von den Protestanten besessenen geistlichen Güter zu fordern ¹⁾. Das Gutachten fiel dahin

¹⁾ Häberlin • Senckenberg, Reichsgeschichte XXV, 547 ff. Vgl. D. Kopp a. a. O. S. 364 f.

aus: Der geistliche Vorbehalt sei unzweifelhaft ein Bestandtheil des Religionsfriedens; der Kaiser habe also vollkommenes Recht die Wiederherausgabe der seit demselben eingezogenen geistlichen Güter zu befehlen, ein Recht, welches seither mit einiger Furcht ausgeübt worden sei, nun aber mit aller Strenge und ohne einige Rücksicht gebraucht werden könne, da man von den Türken nichts zu fürchten habe und die Macht des Kaisers so groß geworden sei, daß Niemand sich zu widersetzen wagen werde. Dazu beruhe die Reichsverfassung auf allen Ständen, geistlichen und weltlichen, und es stehe nicht diesen zu, die Zahl jener zu verringern. Selbst der Kurfürst von Sachsen erklärte sich einverstanden. Er könne, so schrieb er dem Herzog von Würtemberg, dem Kaiser seine Gerichtsbarkeit in geistlichen Sachen nicht nehmen, der Sinn des Religionsfriedens sei klar, man hätte früher seine Warnungen hören und die Katholiken nicht in Waffen bringen sollen. Wegen der von ihm selbst besessenen Bisthümer hatte er beruhigende Versicherungen erhalten.

Allenthalben regten sich die geistlichen Herren und machten Ansprüche auf secularisirte oder dem evangelischen Cultus übergebene Kirchen, Stifte &c. geltend. Schon war eine ganze Reihe kaiserlicher Entscheidungen zu ihren Gunsten ergangen: gegen den Grafen von Lippe wegen des Klosters Falkenhagen, gegen Hanau wegen des Klosters Schlüchtern u. s. w.¹⁾ Jene Restitutionsansprüche waren dadurch anerkannt und so die Grundlage für weitere Entscheidungen in diesem Sinne gegeben. Solche ergingen in großer Menge. Würtemberg erhielt den Befehl mehrere Klöster herauszugeben, Nürnberg mußte dem Bischof von Eichstädt das Kloster Bebelried zurückstellen, Straßburg das Münster und die Canonicathäuser den Katholiken überlassen &c. Schwer litt insbesondere Augsburg, dessen Bischof sich darauf berief, daß sein Vorfahre Otto Truchseß im Jahre 1555 gegen den Religionsfrieden protestirt habe. Von vorzüglicher Wichtigkeit war aber die Frage wegen der Rückgabe der geistlichen Güter in Norddeutschland, wo sich fast alle Bisthümer in protestantischen Händen befanden. Eben jetzt war das Bisthum Halberstadt durch den Tod seines Administrators Christian von Braunschweig erledigt. Die Domherren ließen sich durch die Furcht vor des Kaisers Rache bestimmen den fünfzehnjährigen Erzherzog Leopold Wilhelm, welcher bereits Bischof von Straßburg und Passau, auch Deutschmeister

¹⁾ Caraffa l. c. Append. p. 12 sqq.

und Abt von Murbach war, zum Bischof zu postuliren und erhielten dagegen die Zusicherung, daß sie gegen den Religions- und Profanfrieden von Niemand beschwert werden sollten ¹⁾. Daß dieselbe rein nichtsagend war, da sich ihr Bisthum zur Zeit des Religionsfriedens noch in katholischen Händen befunden hatte, bemerkten sie nicht. In Magdeburg ²⁾ erklärten die Domherrn, um der kaiserlichen Ungnade zu entgehen, den Administrator Christian Wilhelm von Brandenburg für abgesetzt und postulirten den Prinzen August von Sachsen, von welchem man hoffte, daß er, aus einem befreundeten Hause stammend, dem Kaiser angenehm sein werde. Man hatte sich getäuscht. Ohne die Vorstellungen des Kurfürsten und des Domcapitels zu beachten, ließ der Kaiser seinen Sohn Leopold Wilhelm vom Papste aus päpstlicher Machtvollkommenheit auch noch zum Erzbischof von Magdeburg ernennen und nahm die Stiftslande einstweilen in Verwaltung.

Die ultramontane Reaction war indessen mit noch so vielen Einzelerfolgen nicht befriedigt, sie drängte auf eine principielle Lösung in ihrem Sinne.

Ferdinand II. entschloß sich nur zögernd dem Drängen nachzugeben. Er sah voraus, daß „in puncto gravaminum die Sachen zu einem Bruch, auch wohl neuen Verbündnissen und weiteren Kriegsverfassungen ausschlagen“ könnten ²⁾. Doch überwogen am Ende in seinem eng katholischen Gemüthe die kirchlichen Scrupel, zumal ja die kirchliche Restitution mit dem Interesse seines Hauses in bekannter Weise leicht zu vereinigen war. Noch während des Jahres 1628 kam der Entwurf eines Edictes zu Stande; aber es blieb mehrere Monate liegen, und große Bedenken waren zu überwinden, ehe man zu dem Entschluß kam es ausgehen zu lassen ³⁾. Dies ist das bekannte Restitutionsedict, datirt vom 6. März 1629 ⁴⁾, das Ruhmvollste und Größte, was seit dem Auskommen der lutherischen Ketzerei im Reiche geschehen sei, nennt es Caraffa: in Wahrheit der ungeheuerlichste Revolutionsentwurf, der sich denken ließ.

Die vornehmste Ursache der Zerrüttung im Reiche — so besagte

¹⁾ Häberlin-Sandenberg XXV, 595.

²⁾ M. a. D. 662 ff.

³⁾ M. a. D. XXV, 652.

⁴⁾ Caraffa l. c. 350. Licet tot tantaeque difficultates emerserint, quantae et a me et a multis aliis ministris multorum mensium labore superatae sunt, eo tamen magis pietas S. M. Dei ope adjuta reluxit.

⁵⁾ Es steht in lateinischer Uebersetzung bei Caraffa l. c. Append. p. 3. Khevenhiller, Annal. Ferdinandeï XI, 434.

das Edict — sei die Spaltung in der Religion, nächst dem aber der Umstand, daß der Religionsfriede vielfach übertreten und seine Auslegung zweifelhaft gemacht werde. Die Entscheidung der vorgekommenen Gravamina sei wiederholt von den Protestanten selbst dem Kaiser anheim gestellt worden, so auf dem Reichstag von 1576 und noch auf dem von 1613 durch den Kurfürsten von Sachsen und den Landgrafen von Hessen (Darmstadt). Der Kaiser würde nun gern allen Gravaminibus durch eine Resolution abhelfen, wolle sich jedoch zunächst auf diejenigen beschränken, an denen zur Herstellung des Friedens am meisten gelegen sei. Diese Fragen seien aber folgende.

Erstlich, ob die im Religionsfrieden begriffenen Reichsstände befugt seien die in ihrem Gebiete gelegenen katholischen Kirchen, Klöster &c. einzuziehen und zu reformiren. Die Frage wird verneint; die Garantie des Religionsfriedens beziehe sich nicht blos auf die reichsunmittelbaren Klöster und Stifte, sondern auch auf die landfässigen, wie sich aus den darüber geführten Acten und Protokollen ergebe. Auch widerspreche dem nicht das den protestantischen Ständen eingeräumte Reformationsrecht, denn die fraglichen Klöster seien wohl in gewissen weltlichen Dingen ihrer Landeshoheit unterworfen, nicht aber im Geistlichen.

Die zweite Frage sei die wegen des geistlichen Vorbehaltes. Es wird entschieden, daß derselbe unzweifelhaft einen Bestandtheil des Religionsfriedens bilde, da er ungeachtet aller Einreden von den vorigen Kaisern stets als solcher aufrecht erhalten worden sei.

Drittens handle es sich um die Frage, ob der Religionsfrieden sich auch auf die Unterthanen der Reichsstände beziehe. Die Declaration Ferdinands I. wird für ohne Rechtskraft erklärt, indem sie in den Religionsfrieden nicht aufgenommen und dem Reichskammergericht niemals insinuirt worden sei, und indem sie dem Religionsfrieden derogire, was ohne Einwilligung des katholischen Theils nicht geschehen könnte.

Dem Kammergericht wird befohlen, nach Maßgabe dieser Declaration künftig in allen Fällen zu entscheiden; da in vielen Fällen die Verausabung der Bisthümer und Prälaturen ganz offenkundig, und die Rechtsfrage außer Zweifel sei, so sei den Klagenden nur einfach durch Execution zu Hilfe zu kommen. Auch würden demnächst kaiserliche Commissarien erscheinen, um die seit 1553 eingezogenen Erzbisthümer, Bisthümer, Prälaturen &c. ihren unrechtmäßigen Besitzern abzufordern und sie den stiftungs- und rechtmäßigen Eigenthümern zurückzustellen.

Ferner wird bestimmt und declarirt, daß der Religionsfriede sich einzig und allein auf die Bekenner der alten katholischen Religion und der ungeänderten Augsburger Confession beziehe, alle sonstigen Secten aber davon ausgeschlossen seien. Allen Ständen des Reiches wird endlich geboten, den zur Vollstreckung dieses Edictes ausgesandten Commissarien hilfreiche Hand zu leisten, allen Besitzern von widerrechtlich eingezogenen Erzbisthümern, Prälaturen, Klöstern, Hospitälern und andern Kirchengütern aber, dieselben alsbald nach Insinuation dieses Edictes zu restituiren, bei Strafe der Acht und Aberacht und des Verlustes aller Privilegien, Rechte und Gerechtigkeiten für die Ungehorsamen. —

Der Standpunkt des Restitutionsedictes ist im Ganzen der der Dillinger *Pacis compositio*. Von den dort reichlich gemachten Andeutungen, welche auf eine gänzliche Außerkraftsetzung des Religionsfriedens hinausgingen, wird zwar kein Gebrauch gemacht: der Friede bleibt bestehen, freilich in einer Weise, welche seiner Aufhebung sehr nahe kam. Von einer Nichtigkeit des Friedens wegen mangelnder Bestätigung des Papstes insbesondere ist nicht die Rede; selbst ein Ferdinand II. wahrt an dieser Stelle das Recht des Staates, im Einklang mit den Dillinger Juristen. Die Forderungen an die Protestanten gehen theilweise nicht so weit, als diese gewollt hatten. So ist von der Wiederherstellung der bischöflichen Gerichtsbarkeit über die Protestanten in Sachen, welche die Augsburger Confession nicht betrafen (wie Ehe-, Zehnt-, Patronatsachen), nicht die Rede. Auch das Restitutionsgebot ist insofern milder als die Vorschläge der Dillinger, als nicht auch der Ersatz der *fructus percepti* gefordert wird: eine Maßregel, wodurch man mit Leichtigkeit den finanziellen Ruin sämmtlicher evangelischer Fürsten hätte herbeiführen und einen rechtlichen Vorwand schaffen können, dieselben unter dem Titel pfandweiser Occupation u. dgl. zu depossidiren. Bis zum Aeußersten getraute man sich auch jetzt noch nicht zu gehen. Immerhin war es etwas Ungeheures, was man unternommen hatte.

Was hätte werden sollen, wenn das Restitutionsedict Erfolg gehabt hätte. Ein großer Theil von Norddeutschland ging dann unmittelbar wieder in katholischen Besitz über. Zu den von dem Edict betroffenen Besitzungen gehörten die Erzbisthümer Magdeburg und Bremen, die Bisthümer Verden, Lübeck, Ratzeburg, Halberstadt, abgesehen von den brandenburgischen, sächsischen und mecklenburgischen Bisthümern, welche sicherlich mit der Zeit auch noch wären revindicirt

worden, dann zahllose Abteien und Klöster. Im ober- und nieder-sächsischen Kreise waren deren allein über 120, in gleichem Verhältniß war die Zahl in den anderen Kreisen. In den Bischofsländern wäre ohne Zweifel die Gegenreformation sofort in der üblichen Weise vollzogen worden; die in der Bildung begriffenen protestantischen Territorialstaaten hätten mit den secularisirten Gütern eine wichtige Grundlage ihres Bestandes verloren, dem protestantischen Cultus wurde ein großer Theil seiner Existenzmittel entzogen.

Die den Anhängern der ungeänderten Augsburger Confession gewährte Duldung ¹⁾ war nicht mehr als eine Gnadenfrist. Mit der größten Leichtigkeit konnten auch sie jeden Augenblick unter dem Vorwande, von der Confession abgewichen zu sein, als Calvinisten, Glacianer, Ubiquitisten in Anspruch genommen werden. Den erwünschtesten Anhalt hierzu gaben die evangelischen Theologen selbst mit dem christologischen Hader, der im Augenblick zwischen Tübingen und Wießen schwebte. Ein lehrreiches Beispiel, wie man, ohne dem Religionsfrieden formell zu nahe zu treten, das evangelische Bekenntniß einer Bevölkerung von Grund aus vernichten konnte, gab eben jetzt im Kleinen Maximilian von Baiern in dem occupirten Donauwörth. Die Rechtsbeständigkeit des Religionsfriedens hat er nie bestritten ²⁾. Aber er hat es verstanden durch ein System indirecter Quäl- und Zwangsmittel dem durch den Frieden geschützten evangelischen Bekenntniß der Donauwörther so gründlich zu Leibe zu gehen, daß nach einer Reihe von Jahren keine Spur mehr davon übrig war ³⁾. Im Großen hätte sich das wohl im Reiche wiederholt.

¹⁾ Unterdrückung des Calvinismus wurde, obwohl im N. E. vorgesehen, zunächst nicht ins Auge gefaßt. („Wir vermeinen, daß Ihre K. M. beihero uns aufgetragenen Commission Intention in jetziger Zeit nit darauf gerichtet die Calvinische Religion zu extirpiren, sondern vielmehr dahin gezeiet zu sein, daß jedes Orts die entzogene geistlichen Güter — restituirt werden möchten“, schrieb Ferdinand von Köln 1629. D. Kloppe a. a. D. II, 460). Es bedurfte dessen zur Zeit nicht. Pfalz und Hessen-Kassel lagen danieder, in Brandenburg bestand die lutherische Confession fort, der Kurfürst Georg Wilhelm war nicht gefährlich.

²⁾ Etieue, der Kampf um Donauwörth, S. 266. Die bairischen Räte stützten diese ihre Auffassung namentlich auch darauf, daß die Kirche nie ein Decret, ein Anathem oder irgend ein Urtheil erlassen habe, wodurch jener Vertrag, welcher mit Wissen des Papstes und in Gegenwart seines Legaten geschlossen sei, für unwirksam erklärt worden wäre.

³⁾ Etieue a. a. D. S. 447, 457 ff. Das Ganze ist durch und durch unehrlich, ein Beweis, was jesuitische Erziehung aus einem ehrlichen Menschen, und das ist Maximilian von Haus aus gewesen, machen kann. Protestantische

Schlimmer noch als dies war das Andere: der Lebensnerv des Protestantismus war durch die Beschränkung auf eine ein für allemal unüberschreitbare Vehnorn, durch das Abschneiden der Fortentwicklung des gewonnenen Principes getroffen. Die römische Kirche aber konnte die „Confessionisten“ ganz wohl noch einige Zeit dulden. Der Papiestelch, die Priesterehe, die deutsche Gottesdienstsprache, selbst die Predigt der Rechtfertigung aus dem Glauben waren Einräumungen, wie sie auch wohl zu anderer Zeit von der Kirche einzelnen ihrer renitenten Kinder gemacht wurden, man denke an die Utraquisten. Wie Vieles aber fand sich in dem genuinen, namentlich dem sächsischen Lutherthum, was den Glauben hervorrufen konnte, daß man es hier nur mit einer in einzelnen Punkten abweichenden, im Ganzen aber von dem Zusammenhang mit der einen alten Kirche nicht gelösten Fraction derselben zu thun habe: die Anerkennung des Episkopates in der Augsburger Confession, die Messe, eine Abendmahlslehre, von welcher römischerseits oft behauptet wurde, daß sie die Transsubstantiation in sich schließe, die Beichte, der Name Priester, die Heiligtage. Ueberhaupt, und dies war der entscheidende Punkt, hatten sich ja die Protestanten bei Uebergabe der Confession noch durchaus als der römisch-katholischen Kirche zugehörig betrachtet; der ganze Zweck der Confession ging darauf hinaus sie als solche zu legitimiren, den Nachweis zu führen, daß sie ungeachtet des Protestes, welchen sie nothgedrungen gegen gewisse Mißbräuche in der Kirche erheben mußten, wohl befugt seien ihre Stelle in derselben zu behaupten. In dieser Stellung, über welche die Entwicklung der Reformation sehr bald hinweggeschritten war, galt es sie vorerst festzuhalten. Galten die Lutheraner nur erst einmal als *de jure* katholisch, so mochte sich das Weitere leicht finden.

Die Rechtsfrage anlangend, so handelte es sich zunächst um die Zuständigkeit des Kaisers zum Erlaß des Edictes. Diese wurde jetzt selbst von Kurfürsten bestritten. In einer ausführlichen Exceptions- und Protestationschrift, welche der Kurfürst von Sachsen einreichte ¹⁾, trat derselbe ganz auf den Standpunkt, den die protestantische Oppositionspartei in den Streitfragen um die Interpretation des Religionsfriedens allezeit eingenommen hatte: der Religionsfriede sei zwischen

Landesherrn sind gegen ihre andersgläubende Unterthanen zuweilen brutal gewesen, aber niemals unehrlich.

¹⁾ Khevenhiller A. F. XI. 450. Die gutachtliche Aeußerung der kaiserlichen Räthe darüber ib. 458.

der Kaiserlichen und Königlichen Majestät und den katholischen Kurfürsten und Ständen einerseits, den der Augsburgischen Confession verwandten Kurfürsten und Ständen andererseits mit ihrer allerseits Einwilligung geschlossen und könne daher, wo sein Inhalt zweifelhaft, nur wieder mit gemeinsamer Einwilligung, also durch Reichsschluß bindend interpretirt worden. Man stützt sich somit auf die Vertragsnatur des Friedens. Selbst auf das Princip der Einstimmigkeit in Religionsfachen wurde zurückgegriffen, indem gegen das von dem Mülthausen Kurfürstentag an den Kaiser gerichtete Ersuchen eingewandt wurde: Sachsen und Brandenburg hätten demselben nicht zugestimmt.

Am kaiserlichen Hofe dagegen war man der Meinung: da es sich nicht *de lege ferenda*, sondern *de lege lata* handle, so sei der Kaiser unzweifelhaft befugt die erforderlichen Verfügungen zur Ausführung des Gesetzes zu treffen. Merkwürdig, daß hier die officiële Rechtsauffassung mit der von den Dillinger Juristen in gleicher praktischer Richtung durchgeführten Anschauungsweise in geradem Widerspruche stand: diese hatten ja dem Frieden die Eigenschaft eines Gesetzes völlig abgesprochen. Die Einrede Sachsens war ohne Zweifel in der Lage der Sachen begründet. Durch den Antrag des Mülthausen Conventes konnte die mangelnde Zustimmung der Stände nicht als ersetzt gelten ¹⁾. Die Berufung aber darauf, daß die evangelischen Stände selbst auf früheren Reichstagen wiederholt die Kaiser um Entscheidung von Beschwerden den Religionsfrieden betreffend gegangen hätten, war fein und schlau, weiter nichts.

Zur Sache selbst konnte Sachsen allerdings der von ihm stets anerkannten Auffassung des geistlichen Vorbehaltes nicht widersprechen. Der Restitution der reichsunmittelbaren Stifte war danach nicht auszuweichen. Dagegen wurde wenigstens das Recht der Landesherrn, die in ihren fürstlichen Gebieten gelegenen Stifte, Klöster u. zu gehörender Reformation zu bringen, gewahrt; und was die unter ausländischen Provincialen stehenden Klöster betraf, so sei die Frage der Zuständigkeit des Kammergerichts allezeit bestritten geblieben und könne einseitig durch kaiserliches Edict nicht entschieden werden. Die kaiserlichen Räthe erwiederten darauf: die Klöster und Stifte seien nicht der weltlichen Obrigkeit, sondern der Kirche und den geistlichen Oberen unterworfen, die Zuständigkeit des Kammergerichts in den betreffenden

¹⁾ Wie D. Klopp will, a. a. O. II, 6.

Processen aber sei thatsächlich anerkannt worden, selbst von protestantischer Seite ¹⁾. —

Mehr aber als auf den formellen Rechtspunkt kam es auf das höhere materielle Recht und die politische Heilsamkeit der Maßregel an. Ein Zustand sollte umgestürzt werden, der viele Jahrzehnte, fast ein Jahrhundert lang thatsächlich bestanden hatte; die Besitzer sollten aus Gütern vertrieben werden, welche sie größten Theils von ihren Vorfahren in gutem Glauben überkommen hatten. Niemand von ihnen bezweifelte, daß die „Reformation“ der geistlichen Güter eine nothwendige und wohl berechtigte Maßregel gewesen sei. Man konnte fragen, ob nicht auf diesem Wege bereits ein geschichtliches Recht geworden sei. Freilich die römische Kirche wußte von keinem Verjährungsrechte der Ketzerei. Kirchliche Sachen können ohne Einwilligung der Kirche nicht von Laien besessen werden, und ein noch so langer Bestand vermag das nicht rechtmäßig zu machen. Auf diesen Standpunkt formaler Legitimität, wie er von den Dillingern in voller Folgerichtigkeit entwickelt worden war ²⁾, stellte sich der Kaiser, indem er gebot die kirchlichen Güter ihren rechtmäßigen Eigenthümern zurückzugeben.

Der Kampf um den lutherischen Augapfel.

Die ungeheure Gefahr der Lage weckte auch die vertrauensseligen Lutheraner aus ihrer Ruhe. Man begriff nun, was man längst hätte sehen können, um was es sich bei der ultramontanen Action handelte. Es galt das bedrohte Existenzrecht des Protestantismus zu schirmen. Wie auf dem diplomatischen Felde, so wurde nun auch auf dem literarischen Kampfplatz die Vertheidigung desselben rüstig an die Hand genommen.

Auf Befehl des Kurfürsten von Sachsen erschien 1628 die „nothwendige Vertheidigung des Heil. Röm. Reichs Kur-, Fürsten und Stände Augapfels, nämlich der wahren, reinen, ungeänderten Augsburgischen Confession und des auf dieselbe gerichteten Religionsfriedens“, von den Leipziger Theologen verfaßt. Hier wird laute Klage erhoben gegen „die jesuitischen Störenfriede, denen der Religionsfriede ein Dorn im Auge sei und die darauf umgehen, daß derselbe ganz und gar möge aufgehoben und cassirt, hingegen die genannten Katholischen allein bei friedlichem und ruhigem Zustand gelassen werden sollen.“

¹⁾ Vergl. Ranke, 3. deutsch. Gesch., S. 145 ff.

²⁾ Pac. compos. qu. 55. V. VI.

„Als welche öffentlich schreiben, es sei die Freistellung irriger Religion (dafür sie unsere evangelische auch halten) unzulässig, es wäre dann, daß die Noth, ein größer Uebel oder Schaden zu verhüten, solches erheische. Ob auch gleich Zusagen und Verheißungen vorhanden, so sein doch dieselben illicitae et iniquae, unziemlich und unbillig, und anderes nicht damit beschaffen, als wann ein König verspreche, er wolle seinem Amt kein Genüge thun, er wolle das Uebel in seinem Land seinem Vermögen nach nicht strafen noch wenden. Wann nu gleich auch ein Eidschwur dazu käme, so helfe auch derselbe nichts, dann ein Eid könne nicht sein vinculum iniquitatis, ein Band oder Verbündniß zur Sünden, sondern gelte allein in denen Sachen, die an sich selbst recht und zulässig sein; die Augsburgerische Confession zulassen ist ebenso als Christum verleugnen.“

Die Jesuiten entgegneten, und es entspann sich ein bitterer Federkrieg, welcher sich durch die nächsten Jahre fortzog. Die bemerkenswertheften der damals von katholischer Seite erschienenen Streitschriften sind des Jesuiten Lorenz Jorer „Ueberschlag über den starensichtigen 2c. Augapfel deren, so sich Evangelisch nennen“, dann der „katholische Oculist oder Starenstecher“, beide Dillingen 1629¹⁾. Es handelte sich um den Fortbestand des Religionsfriedens.

Die principiellen Argumente, womit, wie die Verfasser des Augapfels klagten, die Gültigkeit des Religionsfriedens an sich in Frage gestellt wurde, treten in dieser Polemik nicht auf. Man hatte ja den Weg gefunden denselben formell gelten zu lassen und dennoch wirkungslos zu machen. Eine Streitschrift²⁾ hält den Protestanten höhnend vor, daß der Religionsfriede dem Lutherthum mehr Schaden als Nutzen zugefügt habe. „Dann am hellen lichten Tag, daß durch dieses Mittel die glückliche Fortpflanzung unseres reinen Evangelii (der Verfasser redet ironisch in der Person Luther's) dermaßen gesperret, daß uns alle Hoffnung weiterer Ausbreitung im Römischen Reich gänzlich nunmehr entzogen, herentgegen ist dem sinkenden und selbiger Zeit schon schier zu Boden fallenden Papsithum inzwischen allzu viel Platz

¹⁾ S. den Ueberblick dieser ganzen Streittliteratur bei Zöckler, die Augsb. Confession S. 68 ff. Vergl. Hering, das erste und zweite Jubelfest der Uebergabe der A. Conf., S. 78 ff.

²⁾ „Wer hat das Kalb in's Aug geschlagen? das ist hoch nothwendige und unumgängliche Frag aus dem evangelischen Augapfel, ob der A. Conf. verwandte Prediger oder aber die Jesuiten den Religionsfrieden im H. Röm. Reich umstürzen.“ Verfasser ist Magistri Conradi Andreae Jüngern Bruder. Dillingen 1629.

und Raum gelassen worden, darinnen es sich wiederum erholet, auf die Wein gebracht 2c.“ Der Verlauf der Dinge seit dem Religionsfrieden konnte dergleichen Triumphreden rechtfertigen ¹⁾.

Der Religionsfriede sollte, wie seither mit so gutem Erfolg geschehen, von seinem eigenen Boden aus untergraben werden. Was zu diesem Zwecke vorgebracht wird, ist nicht neu. Zunächst werden für die Auslegung des Friedens Principien aufgestellt, bei deren consequenter Anwendung von vorn herein nichts von demselben übrig blieb. „Alle Anordnung, Handlung und Bündniß — hieß es in einer gleichfalls zu Tillingen herausgekommenen Streitschrift ²⁾, — so etwa ein Römischer Kaiser macht, ja wohl auch mit Eidspflichten sich dazu verbindet, ist nichts anders anzunehmen und auszulegen, als wiefern sie dem apostolischen Stuhl und Papst zu Rom, dessen oberster Patron und Vogt der Kaiser ist, unnachtheilig erfunden wird. Auf diese Weise versteht sich eben auch der Religionsfriede. — Derwegen ich billig und unverhohlen sage, dem Papste zu Rom sei durch den Religionsfrieden an seiner geistlichen Jurisdiction und Gewalt über die ganze Christenheit das Wenigste nicht benommen und aufgehoben.“

Und dann: der Religionsfriede ist *strictae interpretationis*, „kann und mag nicht weiter erstreckt und extendirt werden, als die Zulassung ausdrücklich und namentlich mit sich bringt“, denn die Zulassung der Augsburgerischen Confession „ist eine Zulassung deren Sachen, die von den allgemeinen geist- und weltlichen Rechten verboten und verdammt“ ³⁾. Die Verfasser des Augapfels meinten, der Religionsfriede sei „nicht nur auf der Augsburger Confession Wort restringirt oder geschränkt, sondern auf die ganze Religion, Glauben und Kirchengebräuche, so sie jetzt haben und künftig aufrichten mögten, extendirt und erstreckt, wie der Buchstaben desselbigen sonnenklärllich bezeuge.“ Der Ueberschlag erwidert: indem der Friede von der „Augsburgerischen Confessions-Religion und derselben Lehr und Glauben“ rede, meine er nur die Religion die in der zu Augsburg übergebenen Confession verfaßt sei. Die Worte, „so sie künftig aufrichten mögten“, bezögen

¹⁾ Der übrige Inhalt der Schrift besteht aus Polemik der schlechtesten Sorte, indem mit 22 Argumenten bewiesen wird, daß die Lutheraner selbst den Religionsfrieden umstürzten; z. B. den Frieden zu halten sei ein gutes Werk, sie aber lehrten, gute Werke zu thun sei unmöglich u. dergl. m.

²⁾ Der Zungenschlitzer geheißten, „aus dem lateinischen Buch *De compositione pacis* c. 11 verdeutscht“

³⁾ Davon geht Forer in seinem Ueberschlag aus, S. 2 a. a. D.

sich nur auf die Kirchengebräuche ¹⁾. Wohl aber enthalte die Augsburgerische Confession nach der ausdrücklichen Erklärung ihrer Urheber alle Punkte, worin dieselben von der katholischen Kirche abwichen, und müsse also vorausgesetzt werden, daß überall, wo die Confession nicht ausdrücklich das Gegentheil bezeuge, Einstimmigkeit mit der Kirche stattfinde ²⁾.

Jede Neuerung also, wodurch die Protestanten irgend über das, was der Friede ausdrücklich zuließ, hinausgingen, enthielt eine Verletzung desselben und entband die Gegenpartei von der Verpflichtung ihn ihrerseits zu halten. Fleißig wurde darum der Nachweis geführt, daß die Lutheraner selbst von der Augsburgerischen Confession abgegangen seien. Daß in dem Dogma von der Ubiquität ein Abfall von der Lehre der Augsburgerischen Confession liege, mithin überall da, wo die Concordienformel angenommen war, der Religionsfriede nicht mehr gelte, erweist Forer mit großer Ausführlichkeit ³⁾. Hoch willkommen war der katholischen Polemik der christologische Handel, der gerade jetzt zwischen Gießen und Tübingen schwebte. Der „katholische Oculist“ spottet über den lutherischen „Kagankrieg.“ Die sächsischen und hessischen Theologen hätten die Würtemberger als Marcioniten und Verleugner des wahren Leidens und Sterbens Christi öffentlich verdammt, diese hinwiederum hätten jene der eutyhianischen, nestorianischen und vieler anderen abscheulichen Ketzereien bezüchtigt, welche sämmtlich der Augsburger Confession schnurstracks zuwider seien. „Berscheint sich dieses also, wie ihr beide für gewiß fürgebet, so hat es auch einen schnurgraden, ungezweifelten Weg: der Religionsfried hat für sich selbst ein Loch, denn die Augsburgerische Confession hat bei euch ein Loch. So seid ihr derhalben eurem eigenen Zeugniß nach beide mit einander von solchem Frieden abgetreten. — Was darf es denn viel: ihr habt selbst dem Religionsfrieden den Kälberstich gegeben. Ist auch schon ausdisputirt, ob ihr ihn halten sollet oder wollet ⁴⁾.“ Als ein flagranter Bruch des Religionsfriedens wurde den Protestanten vorgeworfen, daß sie in ihren Streitschriften den Papst für den Antichrist erklärten. Der „Zungenschlitzer“ behandelt die „wohlbedenkliche Frag, ob auch kraft des Religionsfriedens den Prädicanten erlaubt

¹⁾ Ueberschlag, S. 71 ff.

²⁾ Das. S. 28 ff.

³⁾ Das. S. 200 ff. Schon früher hatten die Jesuiten das Nämliche behauptet. Luc. Njander, endl. Abfertigung S. 27.

⁴⁾ Hering a. a. D. S. 86 f.

sei, daß sie den Papst zu Rom ausrufen für den Antichrist¹⁾, und verneint sie selbstverständlich. Der Ueberschlag¹⁾ kommt zu demselben Ergebniß. Er stützt sich u. A. darauf: den Papst Antichrist zu nennen sei gegen die Augsburgerische Confession, denn dort hätten sich die Protestanten auf ein päpstliches Concilium berufen, folglich den Papst nicht für den Antichrist angesehen.

Nicht genug aber damit, daß man den Protestanten Schuld gab von der Augsburger Confession abgewichen zu sein: man ging weiter bis zu der Behauptung, die echte Augsburgerische Confession sei gar nicht mehr vorhanden. Denn keine der verbreiteten Recensionen derselben stimme mit der 1530 zu Augsburg übergebenen und durch den Religionsfrieden allein zugelassenen Confession zusammen. — Die Thatsache, daß der Text der Confession gleich seit ihrem ersten Erscheinen vielfache Wandelungen erfahren hatte, hatte den Protestanten längst Schwierigkeiten bereitet. Schon der Raumburger Fürstentag 1561 hatte sich bemüht gegenüber der Mannigfaltigkeit der Ausgaben zu einer sicheren Textgrundlage zu gelangen. Man wußte damals keinen anderen Rath als bezüglich des deutschen Textes die erste, bezüglich des lateinischen die zweite der 1531 von Melancthon besorgten Ausgaben zu Grunde zu legen²⁾, von welchen beiden freilich mit Sicherheit nicht gesagt werden konnte, daß sie mit den zu Augsburg übergebenen Exemplarien stimmten, da diese eben nicht mehr zur Hand waren. Nicht zuverlässiger stand es mit den in das Concordienbuch aufgenommenen Texten³⁾. Der Verfasser des Ueberschlags versucht nun vermittelst minutiöser Vergleichung der verschiedenen Texte — diese textkritische Untersuchung bildet eine Specialität der Polemik in ihrem damaligen Stadium — den Nachweis zu führen, daß weder die 1561 zu Raumburg unterschriebene, noch die von den Verfassern des Augapfels wiedergegebene, noch irgend eine andere der verbreiteten Textgestalten der Confession, selbst nicht diejenige im lateinischen Concordienbuch, die wirkliche Confession von 1530 sei⁴⁾. Freilich ist der wirkliche Sachverhalt auch ihm nicht bekannt gewesen, sofern er den authentischen Text des im Reichsarchiv niedergelegten deutschen Originals noch nachweisen zu können meint. Er beruft sich auf die beglaubigte Abschrift, welche Cölestin aus dem Reichsarchiv erhalten

¹⁾ S. 335 ff. a. a. O.

²⁾ Galinich, d. Raumb. Fürstentag, S. 163 ff.

³⁾ Zöckler, die Augsb. Conf., S. 59 ff.

⁴⁾ S. 160 ff.

und veröffentlicht hatte (sie liegt dem deutschen Text im Concordienbuch zu Grunde), dann auf eine „glaubwürdige Abschrift eines vidimirten Exemplars von dem Original, welche Anno 1557 auf dem Wormsischen Colloquio von den katholischen Collocutoribus gebraucht worden und noch bei Handen ist“¹⁾. Aber von der ersteren weiß man nun, daß Cölestin damit getäuscht worden war, und die andere kann ebenfalls nicht von dem Original genommen gewesen sein, da dasselbe, wie jetzt bekannt ist, bereits 1546 von Mainz verschwunden war²⁾. Die Sache stand also für den von Forer behaupteten Satz noch günstiger, als er selbst meinte: die 1530 übergebene Confession existirte nicht mehr³⁾. Er hätte also, sofern seine Prämisse richtig stand, mit noch größerer Sicherheit die Behauptung verfechten können, daß die lediglich auf die ungeänderte Confession von 1530 gegründete Friedenszusage des Religionsfriedens hinfällig geworden sei. Freilich beruhte das Ganze nur auf einer kleinlichen Nergelei.

Nachspiel.

Das Restitutionsedict war vom Standpunkte strenger formaler Legitimität erlassen. Merkwürdig aber, gerade gegen diesen Standpunkt, welcher doch so ganz im Princip der katholischen Kirche begründet war, erhob sich eine bedrohliche Opposition aus deren eigener Mitte. Der Kaiser hatte im Restitutionsedict kraft eigener Macht über die eroberten Kirchengüter verfügt. Von den Jesuiten war ihm die Befugniß dazu anfänglich nicht bestritten worden. Man hoffte offenbar bei der Vertheilung der Beute nicht leer auszugehen. Aber als nun die älteren Mönchsorden sich meldeten um die von ihnen früher besessenen Klöster und Stiftungen sich zuweisen zu lassen, waren die Jesuiten damit keineswegs einverstanden. Sie forderten, daß ein Theil jener Güter ihrem Orden zur Errichtung von Seminarien, Collegien zc. überwiesen werde, indem sie wohl nicht mit Unrecht meinten, daß sie allein im Stande seien der Kegerei einen wirksamen Damm entgegenzusetzen. Zwar hatte sich anfangs selbst Lamormain bestimmt dahin ausgesprochen, daß die Klöster nur ihren früheren rechtmäßigen Eigenthümern wiedergegeben werden dürften, indem es sündhaft und allen Kirchengesetzen zuwider sei sie Andern als diesen zuzuwenden⁴⁾. Allein

¹⁾ S. 169. 190 a. a. D.

²⁾ Zöckler a. a. D. S. 77

³⁾ Auch das lateinische Urexemplar war aus dem Brüsseler Archiv bald nach 1560 verschwunden. S. 58 a. a. D.

⁴⁾ Eugenheim, Gesch. der Jesuiten II, 56.

ebenso bestimmt verfocht derselbe nun ¹⁾ die entgegengesetzte Ansicht: es gebe Fälle, wo der Kaiser mit dem Papste weltliche Güter von einem Orden auf den andern übertragen könne. Der Kaiser, wurde von jesuitenfreundlicher Seite geltend gemacht, sei kraft der Rückeroberung gleichsam als neuer Fundator der fraglichen Güter anzusehen und könne sie verleihen, wem er wolle, auch habe er vor allen Dingen Ersatz der aufgewandten Kriegskosten anzusprechen ²⁾. Wider Erwarten drang die Jesuitenpartei diesmal bei Hofe nicht durch. Sofort nahm man nun eine veränderte Stellung ein. Von Rom aus wurde es dem Kaiser nicht undeutlich zum Vorwurf gemacht, daß er das Restitutionsedict ohne Mitwirkung des päpstlichen Stuhles erlassen habe: es solle dadurch nur das Ansehen des Papstes im Reiche untergraben und dem Kaiser der Weg zur schrankenlosen Gewalt auch in kirchlichen Dingen eröffnet werden. Urban VIII. entschied, daß die den Ketzern entriffenen Güter nicht sogleich den früheren Besitzern zurückzugeben seien, sondern den Diöcesanbischöfen überantwortet werden sollten, welche einen Theil davon zur Gründung von Priesterseminarien und Jesuitencollegien verwenden möchten, bis der Papst als oberster Richter definitive Verfügung getroffen hätte ³⁾.

Politische Gegensätze wirkten herein ⁴⁾, und so entwickelte sich ein „Kriegenkrieg“ von noch weit unerquicklicherer Art als jener lutherische Kriegenkrieg, über den die Jesuiten spotteten ⁵⁾. Er kam nicht zum Austrag; man hatte zu früh über die Theilung der Beute gestritten. Gustav Adolf's Erscheinen führte eine neue Wendung der Dinge herbei; die Anerkennung, welche infolge davon der Protestantismus schließlich errang, ruhte auf festerem Grunde als dem unsicheren des Augsburger Religionsfriedens. Vehrreich aber bleibt der Kampf um den Augsburger Religionsfrieden für alle Zeit als ein Beleg dessen, wie die römische Kirche den Frieden, den sie anderen Confessionen gewähren kann, aufsaßt und überall auffassen wird, wo nicht die überlegene Macht des Staates sie zur Suspendirung ihrer Principien zwingt.

¹⁾ Mai 1630. Das Gutachten steht bei Matlath, Gesch. v. Oesterreich III, 174 ff., ein Muster unwahrer, süßlicher Demuth.

²⁾ Salig, Gesch. d. Augsb. Conf., S. 813.

³⁾ Eugenheim, S. 50.

⁴⁾ Vergl. Ranke, Päpste II, 537.

⁵⁾ Die Literatur bei Salig a. a. O. 812 ff.

Die Zahlen der Genesis

in Cap. 5 und Cap. 11

Von

Dr. E. Berthieu in Göttingen.

In den Nachrichten von der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften und der G. A. Universität zu Göttingen, 1877 Nr. 10, S. 201 bis 223 hat Herr Julius Oppert eine an scharfsinnigen Zahlen-Combinationen reiche Abhandlung „über die Daten der Genesis“ veröffentlicht, in welcher die Nachweisung gegeben werden soll, daß die Zeitrechnung der Chaldäer, wie sie von Berossus uns überliefert ist, wesentlich die der Genesis vom ersten bis zum letzten Capitel, von der Schöpfung an bis zum Tode des Joseph ist, oder, um gleich bestimmter zu reden, daß in der Berechnung der Dauer der drei Zeitabschnitte — 1) der Schöpfungszeiten, 2) der vorsintfluthlichen Zeit, 3) der nachsintfluthlichen Zeit bis zum Anfange einer wirklichen Zeitrechnung — bei den Chaldäern dieselben Grundzahlen, allerdings mit veränderten Coefficienten, wie in der Genesis angetroffen werden. Bei der Bestimmung der Dauer der drei Zeitabschnitte nach der chaldäischen Berechnung geht Herr Oppert mit Recht von der Annahme aus, daß Berossus in der bekannten Stelle bei Eusebius (vgl. Eusebii chronicorum libri duo in der Ausgabe von Schoene Vol. I p. 11) von 215 Myriaden von Jahren berichte, nicht von 15 Myriaden, denn die Zahl 15 bei Syncellus S. 50 der Bonner Ausgabe ist, wie jetzt wohl allgemein anerkannt wird, in 215 zu verändern. Die 215 Myriaden von Jahren bezieht aber Oppert nicht auf die Schöpfungszeiten allein, sondern auf die Schöpfungszeiten und auf die Zeit vom ersten Menschen an bis auf Alexander den Großen. Er vertheilt sie auf die drei Zeitabschnitte in folgender Weise:

1. Für die Schöpfungszeiten bleiben nach Abzug von 47 Myriaden, welche für die Zeit vom ersten Menschen bis auf Alexander in Anspruch genommen werden, 168 Myriaden übrig.

2. Auf die vorfluthliche Zeit kommen die zehn Könige von Morus bis Kifuthrus mit ihren 120 Saren, d. i., da die Sare 3600 Jahre enthält, mit 120×3600 Jahren = 432 000 Jahren oder 43 Myriaden und 2000 Jahren.

3. Auf die Zeit vor der Sintfluth bis zur Eroberung Babylon's durch die sogenannten Meder des Verosus bringt Oppert 39,180 Jahre in Rechnung, welche so herauskommen:

a) Die Regierungszeit der 86 Könige, welche in ununterbrochener Reihesfolge von der Fluth an bis auf die Eroberung Babylon's durch die Meder geherrscht haben, beträgt nach Verosus bei Eusebius Vol. 1 p. 25 nur 33,091 Jahre, nach Syncellus S. 147 aber 9 Saren (9×3600 Jahre = 32,400 Jahre) 2 Neren (2×600 Jahre = 1200 Jahre) und 8 Sossen (8×60 Jahre = 480 Jahre), also 34,080 Jahre. Diese letztere Zahl wird in der Rechnung verworther.

b) Hinzugezählt werden die Jahre der ersten beiden Könige nach der Fluth bei Eusebius Vol. 1 p. 23, nämlich des Euechios (Euechios — oder richtiger Euechoios — bei Syncellus S. 147) mit 4 Neren = 2400 Jahren, und des Chomasbelus mit 4 Neren und 5 Sossen = $4 \times 600 + 5 \times 60$ Jahre = 2700 Jahre, also $34080 + 2400 + 2700$ Jahre = 39,180 Jahre = 3 Myriaden und 9180 Jahre.

Die Einnahme Babylon's durch die Meder setzt Oppert in das Jahr 2506 vor Christo, ungefähr 2200 Jahre vor Alexander. Demgemäß kommen

1. auf die Schöpfungszeiten . . .	168	Myriaden,	
2. auf die vorfluthliche Zeit . . .	43	"	und 2000 Jahre,
3. auf die Zeit von der Fluth bis zur Eroberung Babylon's durch die Meder	3	"	" 9180 "
Von da an bis auf Alexander etwa —	—	"	" 2200 "

zusammen 214 Myriaden und 13,380 Jahre, also 215 Myriaden von Jahren mit einem Ueberschuß von 3380 Jahren, der bei so großen Zahlen weiter nicht in Betracht zu kommen braucht.

Die Uebereinstimmung mit den Zahlen des hebräischen Textes der Genesis kommt nach Herrn Oppert in folgender Weise zum Vorschein:

1. Die 168 Myriaden von Jahren der Schöpfungszeiten entsprechen den 7 Tagen in dem Berichte über die Schöpfung Genesis 1,

indem die Juden 1 Stunde rechneten, wo die Chaldäer 10,000 Jahre in Ansatz brachten, denn 7 Tage zu 24 Stunden sind gleich 168 Stunden. Der Tag wird also gleich 240,000 chaldäischen Jahren gerechnet.

2. Auf die Zeit vor der Sintfluth kommen die zehn Könige von Morus bis Xisuthrus mit 432,000 Jahren. Der hebräische Text in Genesis 5 bestimmt die Dauer der Periode von Adam bis zur Fluth auf 1656 Jahre. Beide Zahlen haben einen gemeinsamen Theiler, nämlich 72. Sie verhalten sich wie 23:6000, also $23:6000 = 1656:432,000$. Die Zahl 23 wird in Rechnung gebracht, weil 23 Jahre zu 365 Tagen nebst 5 Schalttagen 8400 Tage oder 1200 Wochen sind; indem diese 1200 Wochen 6000 chaldäischen Jahren gleichgesetzt werden, wird für eine Woche der Juden ein Soß von Monaten, d. i. 60 Monate oder fünf Jahre der Chaldäer, in Rechnung gebracht. Da die Sache nicht ganz einfach ist, fügen wir zur Verdeutlichung noch hinzu: 23 Jahre sind 1200 Wochen; demnach sind 1656 (d. i. 23×72) Jahre gleich 86,400 Wochen; 432,000 Jahre zu 12 Monaten sind gleich 5,184,000 Monaten, d. i. gleich $60 \times 86,400$ Monaten; demnach kommen auf je eine Woche der 1656 Jahre des hebräischen Textes der Genesis je 60 Monate oder 5 Jahre der 432,000 Jahre des Verofus.

3. Für die Zeit von der Sintfluth bis zur Eroberung Babylon's durch die Meder des Verofus bringt Oppert 39,180 Jahre in Rechnung, welche er auseinanderlegt in

12 Sonnenperioden zu 1460 Jahren = 17,520 Jahre
und in 12 Lunarperioden zu 1805 Jahren = 21,660 „
zusammen 39,180 Jahre.

Die erstere Zahl enthält 292 Cossen, d. i. $292 \times 60 = 17,520$ Jahre; auf die zweite Zahl kommen 361 Cossen, d. i. $361 \times 60 = 21,660$ Jahre. Der hebräische Text in Genesis 11 enthält nun für die Zeit von der Fluth bis auf die Geburt des Abraham folgende Angaben:

bis zur Geburt des Arphaxad					2 Jahre,
von da	„	„	„	Schelach	35 „
„	„	„	„	Eber	30 „
„	„	„	„	Peleg	34 „
„	„	„	„	Reu	30 „
„	„	„	„	Serug	32 „
„	„	„	„	Nahor	30 „

von da bis zur Geburt des Terach	29 Jahre,
" " " " " " Abraham	70 "
zusammen 292 Jahre.	

Ferner rechnet der hebräische Text	
von Abraham's Geburt bis auf Isaac's Geburt	
Genes. 21,5	100 Jahre,
von da bis auf die Geburt des Esau und Jakob	
Genes. 25, 26	60 "
von da bis auf die Geburt des Joseph kann man	
nach Genes. 41, 46. 47. 48. 45,6. 47,9.	
rechnen	91 "
von da bis auf Joseph's Tod Genes. 50, 26	110 "
zusammen 361 Jahre.	

Die 292 Jahre von der Fluth bis auf Abraham's Geburt und wiederum die 361 Jahre von Abraham's Geburt bis auf Joseph's Tod stimmen überein mit den oben angegebenen 292 und 361 Soffen. Gewiß ein merkwürdiges Zusammentreffen.

Diese überraschenden Zusammenstellungen von Zahlen, neben welchen noch viele andere frappante Zahlen-Gruppierungen nachgewiesen werden, scheinen eine feste Grundlage für die Annahmen darzubieten, daß die Zahlen des hebräischen Textes aus derselben Quelle geflossen sind, aus der die chaldäische Zeitrechnung hervorgegangen ist, und daß somit in dem hebräischen Texte der Genesis, nicht in dem davon abweichenden Texte des Samaritanischen Pentateuchs und der alexandrinischen Uebersetzung, uns die ursprünglichen Zahlen vorliegen.

Und doch, bei genauerer Erwägung wird man Bedenken gegen die Sicherheit der von Oppert aufgestellten Rechnungen und der darauf sich stützenden Nachweisungen Raum geben müssen. Diese Bedenken beziehen sich zuerst auf die Vertheilung der 215 Myriaden von Jahren auf die drei Zeitabschnitte. Das Wörtchen *nov* in der Stelle bei Eusebius Vol. 1 p. 11, lin. 24 und bei Syncellus S. 50, lin. 9 vor dem folgenden Worte *ἐπέτ* führt auf die Vermuthung, daß vor *ἐπέτ* die Zahl *ν, π*, (die 48 Myriaden des Africanus bei Syncellus S. 31, lin. 11) ausgefallen ist, und daß, wie A. von Gutschmid annimmt, die 215 Myriaden nur die Dauer der Schöpfungszeiten, nicht aber diese Dauer zugleich mit der Dauer des Zeitraums von dem ersten Könige Morus an bis auf Alexander den Großen bezeichnen sollen. Auch wird man nicht berechtigt sein, dem dritten Zeitraum, von der Fluth bis zur Eroberung Babylon's durch die

Neder, eine Dauer von 39,180 zuzutheilen. Nämlich die Worte bei Eusebius, Vol. I p. 23 lin. 32 ff. lauten so: dieses fügt der Polyhistor (dem Berichte über den Thurmbau) hinzu: „nach der Sintfluth hat Euegrios das Gebiet der Chaldäer in Besitz gehabt während 4 Neren; und nach ihm regierte sein Sohn Chomasbelus 4 Neren und 5 Sossen; von Kischuthrus und von der Fluth an bis zu der Eroberung Babels durch die Neder zählt der Polyhistor überhaupt 86 Könige auf und nennt jeden derselben mit den Namen, die er in der Schrift des Berofus vorfand; die Zeit aber aller dieser Könige umfaßt 33,091 Jahre“; und aus diesen Worten geht doch mit Sicherheit hervor, daß Euegrios und Chomasbelus, welche beide nach Kischuthrus und der Fluth regierten, zu den 86 Königen gehörten; die Aufzählung der einzelnen Könige wird nicht fortgesetzt, und nachdem zwei derselben genannt sind, folgt die zusammenfassende Angabe: überhaupt aber zählt der Polyhistor von Kischuthrus und von der Fluth an — 86 Könige auf. Ebenso geht aus den Worten, welche bei Syncellus S. 147 stehen, hervor, daß Euegrios und Chomasbelus zu den 86 Königen gezählt werden, welche 9 Saren, 2 Neren und 8 Sossen, d. i. 34,080 Jahre regieren, und diese Zahl würde also nur bei der Bestimmung der Dauer des dritten Zeitabschnittes in Rechnung gebracht werden müssen, nicht aber die Zahl von 39,180 Jahren, welche dadurch erzielt werden, daß

zu den	34,080 Jahren
noch die 4 Neren des Euegrios =	2400 „
und die 4 Neren 5 Sossen des Chomasbelus =	2700 „

Summa: 39,180 Jahre

hinzugezählt werden. — Zweitens erregen einzelne Zusammenstellungen Bedenken, weil sie auf Annahmen beruhen, welche gar nicht weiter erklärt oder nachgewiesen werden. Ich denke vorzugsweise an die Zerlegung der 39,180 Jahre in die 12 Sonnen = oder Sothis- oder Hundsterns-Perioden zu 1460 Jahren und in die 12 Lunar-Perioden zu 1805 Jahren. Immerhin mag die Hundsterns-Periode den Chaldäern bekannt gewesen sein; auch wollen wir nicht behaupten, daß sie eine Lunar-Periode, welche nach Dypert's Angabe 22,325 synodische, 24,227 draconitische Monate oder 1805 Jahre umfaßt, und eine der Apotastafen oder ordines ab integro, von der die Alten reden, gewesen sein soll, nicht gekannt hätten; uns wird freilich so viel ich weiß, nicht berichtet, daß eine solche Lunar-Periode, welche

man auch eine Periode der Finsternisse nennen könnte, weil nach 1805 Jahren die Finsternisse in derselben Folge wiederkehren, bei den Chaldäern in Anwendung gekommen sei; da aber von dem Gebrauch einer ähnlichen kleineren Lunar-Periode bei den Chaldäern berichtet wird, nämlich von der gewöhnlich sogenannten chaldäischen Periode oder der der Finsternisse, welche aus 223 synodischen, nahezu 242 draconitischen Monaten besteht, nach deren Ablauf die Finsternisse in gleicher Größe und Ordnung wiederkehren (vgl. Ideler, Lehrbuch der Chronologie, Berlin 1831, S. 30), so wäre es immer hin möglich, daß eine Lunar-Periode von 1805 Jahren den Chaldäern bekannt gewesen ist. Die Bekanntschaft mit solchen Perioden zugegeben, was konnte dazu veranlassen, den einen Theil der 39,180 Jahre des dritten Zeitabschnittes durch Herbeiziehung der Hundssterns-Periode, den andern Theil durch Herbeiziehung einer Lunar-Periode auf Soffen zu reduciren? Auf diese Frage finde ich keine Antwort. Und nicht nur in diesem Falle, auch sonst erweckt die Verschiedenheit der Reductionsmittel kein günstiges Vorurtheil für die Berechtigung der Zusammenstellung der Zahlen; für die Schöpfungszeiten werden 10,000 Jahre einer Stunde gleich gesetzt; für die Periode von Adam bis zur Fluth steht einer hebräischen Woche eine Soffe von Monaten oder 5 Jahre gegenüber, und für den dritten Zeitabschnitt von der Fluth an wird die Zusammenstellung nur durch eine räthselhafte und sehr künstliche Operation erzielt. Wo so verschiedene Zahlen und Vergleichungsmittel angewandt werden, gelingt es dem Scharfsinne wohl überraschende Zahlenverhältnisse nachzuweisen, welche auf eine gleiche Grundlage und beabsichtigte Zusammengehörigkeit verschiedener Zahlengruppen hindeuten scheinen, und doch nicht geeignet sind, den ausreichenden Beweis für die Entstehung dieser Zahlengruppen von gleicher Grundlage aus darzubieten. Endlich drittens wird der, welcher mit der Chronologie der Genesis sich genauer beschäftigt hat, einen Anstoß daran nehmen, daß der dritte Zeitabschnitt, so weit für denselben die Zahlen der Genesis in Betracht kommen, durch den Tod des Joseph begrenzt wird, und daß die Dauer dieses Abschnitts durch Herbeiziehung von Angaben berechnet werden muß, aus denen das Jahr des Jakob, in welchem Joseph geboren wurde, zur Noth bestimmt werden kann. Denn Joseph gehört nicht in die Reihe der Patriarchen, welche die Träger der durch die Genesis sich hindurchziehenden und in enger Zusammenhängigkeit stehenden chronologischen Angaben sind; wird doch das Jahr, in

welchem Jakob den Joseph zeugte, gar nicht ausdrücklich angegeben, und bildet doch das Jahr seines Todes in dem chronologischen Gerüste der Genesis und der folgenden geschichtlichen Bücher keine Grenze einer Periode, denn es fällt mitten in die nach dem hebräischen Texte 430 Jahre umfassende Periode Exod. 12, 40, welche mit der Einwanderung der Söhne Jakob's in Aegypten beginnt und mit der Auswanderung aus Aegypten schließt.

Aber ich will die ausnehmend scharfsinnige Arbeit Oppert's hier nicht widerlegen. Wenn ich einen Theil der Bedenken, welche gegen die Richtigkeit der Verwerthung der chronologischen Angaben des Verofus und gegen die Art ihrer Zusammenstellung mit den Zahlen der Genesis in dieser Arbeit sich mir aufdrängen, etwas ausführlicher begründet habe, so ist das geschehen, weil sie mich veranlaßt hat, frühere Untersuchungen über die chronologischen Angaben der Genesis wieder aufzunehmen und ihre Ergebnisse jetzt zu veröffentlichen. Ich bin zu der Ansicht gelangt, daß die ursprünglichen Zahlenangaben für die Zeit von Adam bis zur Fluth im hebräischen Text der Genesis uns nicht vorliegen, während Oppert's Arbeit der entgegengesetzten Ansicht Vorschub zu leisten wohl geeignet ist; von vornherein wollte ich daher dem Einspruch, welchen man durch die Berufung auf die Ergebnisse der Oppert'schen Zusammenstellung der Zahlen des Verofus und der der Genesis etwa gegen meine Ansicht erheben könnte, begegnen. Uebrigens verfolge ich ein ganz anderes Ziel und glaube andere Wege einschlagen zu sollen als die, auf welchen schon vor Oppert Böckh, M. von Niebuhr und Andere sich bewegt haben, indem sie ebenfalls mit chaldäischen oder ägyptischen chronologischen Zahlen die der Genesis zusammenstellen und zur Begründung ihrer Ansicht die Hundstern-Periode und andere ähnliche Perioden herbeiziehen. Meine Absicht geht dahin, die Entstehung der Zahlen in Genesis 5 und 11 durch Rechnung und die allgemeineren Voraussetzungen, auf welche die Rechnung sich stützt, somit die Grundlagen der chronologischen Angaben nachzuweisen und zu erklären. Die chronologischen Angaben, welche in den geschichtlichen Büchern nach Genesis 11 angetroffen werden, ich meine die Angaben über die Dauer des Aufenthaltes des Abraham, Isaac und Jakob in Palästina, des Aufenthaltes der Israeliten in Aegypten und über den Zeitraum zwischen der Auswanderung aus Aegypten und dem Tempelbau des Salomo werde ich nur in einer übersichtlichen Zusammenstellung der chronologischen Systeme berücksichtigen.

I. Die Angaben über das Alter.

A. In Genesis Cap. 5.

1. Der samaritanische Pentateuch bietet folgende Angaben dar:

	Alter bei der Zeugung des Erstgeborenen.	Uebrige Lebensjahre.	Dauer des Lebens.
Adam . . .	130	800	930
Seth . . .	105	807	912
Enos . . .	90	815	905
Kenan . . .	70	840	910
Mahalalel . .	65	830	895
Jared . . .	62	785	847
Henoch . . .	65	300	365
Methusalah .	67	653	720
Lamech . . .	53	600	653
Noach . . .	500		
bis zur Fluth.	100		

Dauer der Periode 1307 Jahre.

Hieronymus berichtet, er habe in Samaritanischen Handschriften bei Methusalah die Zahlen des hebräischen Textes 187, 782, 969, auch bei Lamech die Zahl 182 angetroffen. Aber diese Zahlen haben bei den Samaritanern Anerkennung nicht gefunden. In den Handschriften des Samarit. Pentateuch, von denen wir Kunde haben, sind die Zahlen in der obenstehenden Tafel so sicher überliefert, daß kaum Spuren abweichender Lesarten vorkommen.

Die Zahlen bei Eusebius Vol. I, p. 85, vgl. Syncellus S. 155 stimmen mit den oben angegebenen überein. Die Recension des Samaritanischen Pentateuchs ist auch bei dem Aufbau des chronologischen Gerüsts im Buche der Jubiläen benutzt, vgl. Rönisch, das Buch der Jubiläen (Leipzig 1874) S. 239 ff., S. 211, 269, und Dillmann's Uebersetzung des Buches der Jubiläen in Ewald's Jahrbüchern II, 1849, S. 230 und III, 1850, S. 1 ff.

Runde Zahlen liegen nicht vor, und so entsteht die Frage, woher die bestimmten Zahlen stammen? Für die Zahlen bei Jared, Methusalah, Lamech giebt schon Eusebius a. a. O. eine Antwort auf diese Frage, wenn er hervorhebt, sie hätten bis zur Fluth gelebt. Denn Jared war beim Eintritt der Fluth 847 Jahre alt, welche Zahl heraus kommt wenn man zu der Zahl 62 bei Jared die darunter stehenden Zahlen 65, 67, 53, 500, 100 hinzuzählt; Methusalah lebte 720 Jahre, d. i. 67 + 53 + 500 + 100; Lamech 653 Jahre d. i. 53 +

500 + 100. Bei Jared, Methusalah und Lamech ist also das Alter die Summe der Zahlen in der ersten Reihe (Alter bei der Zeugung des Erstgeborenen), durch welche die Dauer des Zeitraums von ihrer Geburt an bis zur Fluth bestimmt wird. Dadurch schon könnte man auf die Vermuthung kommen, ob nicht auch die anderen Zahlen der dritten Reihe durch Zusammenzählung von Zahlen der ersten Reihe entstanden sind. Und diese Vermuthung erhält in überraschender Weise vollständige Bestätigung. Die Entstehung der Zahlen ist in der folgenden Uebersicht nachgewiesen:

Alter des Adam . .	930 Jahr =	der Summe der Zahlen 105, 90, 70, 65, 500, 100 bei Seth, Enos, Kenan, Mahalalel, Noach, bis zur Fluth.
" = Seth . .	912 Jahr =	Summe der Zahlen 65, 62, 65, 67, 53, 500, 100 bei Mahalalel, Jared, Henoch, Methusalah, Lamech, Noach, bis zur Fluth.
" = Enos . .	905 Jahr =	Summe der Zahlen 130, 105, 70, 500, 100 bei Adam, Seth, Kenan, Noach, bis zur Fluth.
" = Kenan . .	910 Jahr =	Summe der Zahlen 130, 65, 62, 53, 500, 100 bei Adam, Mahalalel, Jared, Lamech, Noach, bis zur Fluth.
" = Mahalalel .	895 Jahr =	Summe der Zahlen 130, 105, 90, 70, 500 bei Adam, Seth, Enos, Kenan, Noach.
" = Jared . .	847 Jahr =	Summe der Zahlen 62, 65, 67, 53, 500, 100, d. i. der sechs letzten Zahlen der ersten Reihe; er lebte bis zur Fluth.
" = Henoch . .	365 Jahr =	Summe der Zahlen 130, 70, 65, 100 bei Adam, Kenan, Mahalalel, bis zur Fluth.
" = Methusalah	720 Jahr =	Summe der Zahlen 67, 53, 500, 100, d. i. der vier letzten Zahlen der ersten Reihe; er lebte bis zur Fluth.
" = Lamech . .	653 Jahr =	Summe der Zahlen 53, 500, 100, d. i. der drei letzten Zahlen der ersten Reihe; er lebte bis zur Fluth.

Wir bemerken nebenbei, daß auch die Zahl 950 bei Noach Ge-

nesis 9, 29 eine Zusammenzählung der Zahlen 130, 90, 65, 65, 500 und 100 — bei Adam, Enos, Mahalalel, Henoch, Noach bis zur Fluth — ist.

Es ist hiernach evident, daß die Dauer des Lebens jedesmal durch eine Zahl ausgedrückt ist, welche die Summe von Zahlen der ersten Reihe ist. Mit der vollständigsten Sicherheit darf behauptet werden, daß die Rechnung nachgewiesen ist, durch welche die auf die Dauer des Lebens sich beziehenden Zahlen entstanden sind. Ich weiß wohl, daß die 11 Zahlen in der ersten Reihe eine Menge von Combinationen zulassen, und würde kein Gewicht darauf legen, wenn eine oder zwei Altersangaben Zusammenzählungen von Zahlen der ersten Reihe wären; aber da bei allen Altersangaben die Entstehung durch Rechnung sich nachweisen läßt, so ist der Zufall ausgeschlossen. Das ist auch die Ansicht von Männern, welche sich viel mit Zahlen und Zahlen-Combinationen beschäftigt haben und denen ein vollgültiges Urtheil in diesen Dingen zusteht; nachdem ich ihnen die oben angegebene Rechnung vorgelegt hatte, meinten sie, es könne keinem Zweifel unterliegen, daß die Rechnungsoperation, welche bei der Feststellung der Altersangaben angewandt sei, klar vorliege. Man wird sogar die Ordnung, welche bei der Wahl der einzelnen Zahlen eingehalten ist, noch ziemlich sicher erkennen können; nämlich bei Jared, Methusalah und Lamech versteht es sich von selbst, daß nur die letzten Zahlen der ersten Reihe in Rechnung gebracht werden konnten, weil sie bis zur Fluth lebten; im Gegensatz dazu kommen bei Adam die aufeinanderfolgenden oben stehenden Zahlen 105, 90, 70, 65 und dann die 500 bei Noach und 100 bis zur Fluth, bei Seth hingegen die sieben letzten Zahlen 65, 62, 65, 67, 53, 500, 100, bei Enosch wiederum obenstehende Zahlen in Rechnung u. s. w. Und diese Ordnung wird vielleicht bei anderen Zusammenstellungen der Zahlen der ersten Reihe, die möglich sind, ganz klar hervortreten; z. B. das Alter des Kenan 910 Jahre ist oben nachgewiesen als die Summe der Zahlen 130, 65, 62, 53, 500, 100; die Zahl 910 ist aber auch die Summe der Zahlen 90, 70, 65, 65, 67, 53, 500; doch von weiterem Eingehen auf die noch möglichen anderen Zusammenstellungen von Zahlen der ersten Reihe bei der Berechnung der Altersangaben kann ich Abstand nehmen.

Die Voraussetzungen und allgemeinen Annahmen, welche bei der Berechnung maßgebend waren, sind wohl folgende:

1. Die Patriarchen von Adam bis Noach haben zwar ein sehr

hohes Alter erreicht, aber ihr Alter ist doch unter 1000 Jahren geblieben. Um nahe an 1000, beziehungsweise 900 oder 800 Jahre hinaanzukommen, mußte man die beiden Zahlen 500 bei Noach und 100 bis zur Fluth fast überall verwerthen.

2. Die Dauer des Lebens hat nach und nach abgenommen; nur Kenan wird fünf Jahre älter als sein Vater Enos; außerdem findet bei Henoch eine Ausnahme statt, worüber gleich geredet werden soll.

3. In der Sintfluth sind alle Menschen bis auf Noach und die Seinigen umgekommen. Damit Jared, Methusalah und Lamech doch auch ein Alter erreichen, welches nicht allzuweit von dem der früheren Patriarchen abweicht, wird ihnen eine so lange Lebensdauer wie nur möglich gegeben: sie leben bis zur Fluth.

4. Die Zahlen bei Henoch werden eine feste Stellung in den Ueberlieferungen über ihn eingenommen haben, vgl. Dillmann zu Genes. 5, 22—24. Seine Lebenszeit ist gleich der Zahl der Tage des Sonnenjahres.

5. Ebenso werden die Zahlen bei Noach in dem Zusammenhange der Ueberlieferungen über die Fluth vorhanden gewesen sein.

6. Die Dauer der Periode — 1307 Jahre — wird vor der Berechnung der einzelnen Zahlen festgestanden haben.

Durch diese Voraussetzungen und Annahmen, sodann auch durch die Zahlen bei Henoch und Noach, waren der Berechnung Schranken gesetzt; zugleich war dieselbe durch die Dauer der Periode auf die Erreichung eines bestimmten Zieles hingewiesen. Bei der Bewegung innerhalb dieser Schranken in der Richtung auf ein zu erreichendes Ziel und bei der Durchführung des der Berechnung zu Grunde liegenden Principes, durch Zusammenzählung von Zahlen der ersten Reihe die Altersangaben zu gewinnen, hätte man auch noch zu anderen Zahlen kommen können als den uns im Samaritanischen Pentateuch überlieferten. Um solche Möglichkeiten handelt es sich nicht. Die Frage ist nur, ob die überlieferten Altersangaben durch Rechnung entstehen konnten und entstanden sind. Und auf diese Frage ist eine, wie ich meine, vollständig befriedigende Antwort gefunden.

2. In unserem hebräischen Pentateuch kommen folgende Zahlen vor:

	Alter bei der Zerzung des Erstgeborenen.	Uebrige Lebensjahre.	Dauer des Lebens.
Adam . . .	130	800	930
Seth . . .	105	807	912

	Alter bei der Zeugung des Erstgeborenen.	Uebrige Lebensjahre.	Dauer des Lebens.
Enos . . .	90	815	905
Kenan . . .	70	840	910
Mahalaſel. .	65	830	895
Jared . . .	162	800	962
Henoch . . .	65	300	365
Methuſalah .	187	782	969
Lamech . . .	182	595	777
Noach . . .	500		
bis zur Fluth	100		

Dauer der Periode 1656 Jahre.

Bekanntlich ſind dieſe Zahlen des maſoretischen Textes mit einer ſolchen Sorgfalt in den Handschriften überliefert, daß von verſchiedenen Verſarten eigentlich gar nicht die Rede ſein kann.

Die Zahlen der dritten Reihe ſtimmen bei Adam, Seth, Enos, Kenan, Mahalaſel und Henoch mit den Zahlen des Samar. Pentat. überein. Die Zahlen bei Jared, Methuſalah und Lamech mußten verändert werden, weil ſie im Samar. Pentat. bedingt ſind durch das Jahr des Eintritts der Fluth, die Fluth aber nach dem Hebr. Pent. 349 Jahre ſpäter eintritt als nach dem Samar. Pentat.

Jared wird nach dem Hebr. Pentat. 962 Jahr alt, nach dem Samar. Pentat. 847 Jahre. Während im letzteren zwiſchen Jared's Geburt und der Fluth 847 Jahre liegen, kommen auf denſelben Zeitraum im Hebr. Pent. 1196 Jahre; dieſe Zahl war aber viel größer als die Zahlen bei Adam bis Mahalaſel und auch ſchon an und für ſich zu groß, weil ſie weit über 1000 hinausgeht; ſie konnte daher für die Altersangaben bei Jared nicht verwerthet werden. Man fand die Zahl 962, indem man zu der Zahl 162 in der erſten Reihe bei Jared die in nächſter Nähe derſelben ſtehenden Zahlen 70, 65, 65 und dann 500, 100 bei Kenan, Mahalaſel, Henoch, Noach, bis zur Fluth hinzuzählte.

Methuſalah wird 969 Jahre alt, nach dem Samar. Pentat. 720 Jahre; nach letzterem umfaßt die Zeit von Methuſalah's Geburt bis zur Fluth 720 Jahre, während ſie nach dem Hebr. Pentat. 969 Jahre beträgt. Dieſe 969 Jahre ſind alſo Zuſammenzählung der Zahlen 187, 182, 500, 100 bei Methuſalah, Lamech, Noach, bis zur Fluth. Methuſalah erhält die höchſte, aber immer noch unter 1000

bleibende Alterszahl, weil sie, wie beim Samaritaner, den Jahren von seiner Geburt an bis zur Fluth gleich gesetzt wird.

Lamech wird 777 Jahre alt, nach dem Samar. Pentat. 653 Jahre. Nach letzterem liegen 653 Jahre, nach dem Hebr. Pentat. liegen 782 Jahre zwischen Lamech's Geburt und der Fluth. Wir treffen nun nicht diese Zahl, welche wir nach der Analogie des Samar. Pentat. erwarten, als Altersangabe bei Lamech an, sondern die Zahl 777, eine Zusammenzählung der Zahlen 90, 187 und 500 bei Enos, Methusalah und Noach. Vielleicht gaben die späteren Sagen über Lamech Veranlassung zu der Annahme, daß er nicht erst durch das in der Fluth sich vollziehende Strafgericht fortgerafft, sondern etwas früher, 5 Jahre vor der Fluth gestorben sei.

Die von den Altersangaben des Samarit. Pentat. abweichenden Angaben 962, 969, 777 sind hiernach ebenfalls nach demselben Principe, welches bei allen Altersangaben des Samar. Pentat. angewandt ist, berechnet.

Wir suchen noch eine Antwort auf die Frage, welche Zahlen die ursprünglichen sind? 1. Die Altersangaben des Samar. Pentat. nehmen, wenn man von Henoch absieht, mit einer kleinen Ausnahme von Adam an ab, während im Hebr. Pentat. bei Jared und Methusalah die höchsten Zahlen vorkommen und die Differenz zwischen 969 bei Methusalah und 777 bei Lamech eine unerwartete große ist. Die Altersangaben des Samar. Pentat. bieten so eine größere Regelmäßigkeit dar. Man ist zwar geneigt, die Unregelmäßigkeit der Zahlen des Hebr. Textes als Beweis für ihre Ursprünglichkeit geltend zu machen, aber da, wo es sich nicht um wirkliche chronologische Angaben, sondern um allgemeinere Annahmen und um durch Rechnung gefundene Zahlen handelt, darf man nicht von dem sonst vielfach bewährten Grundsatz ausgehen, daß das Regelloosere das Ursprüngliche sei; darauf hat auch Dillmann, Genesis S. 123, mit Recht aufmerksam gemacht. 2. Die Hauptsache aber ist: alle Altersangaben des Samar. Pentat. sind entstanden durch Zusammenzählung von Zahlen, welche der ersten Reihe angehören; es gelingt aber nicht, die Entstehung sämtlicher Altersangaben, welche dem Samar. und Hebr. Pentat. gemeinschaftlich sind, aus einer Zusammenzählung der Zahlen, die der Hebr. Text in der ersten Reihe darbietet, nachzuweisen; es gelingt bei Adam, denn seine 930 Jahre sind zusammengezählt aus 105, 90, 70, 65, 500, 100; bei Enos, denn seine 905 Jahre sind zusammengezählt aus 130, 105, 70, 500, 100; es gelingt auch bei Mahalalel (130, 105, 90, 70, 500), weil bei Adam, Enos, Mahalalel nur

Zahlen in Rechnung kommen, die sowohl im Hebr. als auch im Samarit. Texte stehen; es gelingt auch bei den 912 Jahren des Seth; aber, wenn ich das negative Ergebniß vieler Versuche für gesichert halten darf, es gelingt nicht bei den 910 Jahren des Kenan. Die Elemente, aus welchen diese Zahl gewonnen ist, treffen wir nur in der ersten Reihe der Zahlen des Samar. Pentat. an, und hieraus folgt, daß die Zahl 910 schon fest stand, ehe noch die erste Reihe der Zahlen des Hebr. Textes ihre jetzige Gestalt erhalten hatte. Darin liegt, wie ich annehmen muß, ein zwingender Beweis für die Ursprünglichkeit und das höhere Alter der Zahlen des Samar. Pentateuchs.

Die Gesamtsumme der einzelnen auf das Alter sich beziehenden Zahlen des Hebr. Textes bei den zehn Patriarchen von Adam bis Noach ist 8575. Diese Zahl combinirt Oppert a. a. O. S. 214 ff. mit den Altersangaben sowohl bei den Patriarchen von Sem bis Terach, als auch mit den Altersangaben der Patriarchen von Abraham bis Jacob, und stellt dann Vergleichen sowohl mit chaldäischen Zahlen als auch mit astronomischen Perioden an, welche zu Staunen erregenden Ergebnissen führen. Ich kann hier auf diese Zahlen-Gruppierungen nicht eingehen, nach meiner Ansicht bieten sie der Behauptung, daß die Zahlen des Hebr. Textes die ursprünglichen seien, keine Stütze dar.

3. Die Zahlen der alexandrinischen Uebersetzung sind:

	Alter bei der Zeugung.	Uebrige Lebensjahre.	Dauer des Lebens.
Adam . . .	230	700	930
Seth . . .	205	707	912
Enos . . .	190	715	905
Kenan . . .	170	740	910
Mahalalel . .	165	730	895
Jared . . .	162	800	962
Henoch . . .	165	200	365
Methusalah .	167	802	969
Lamech . . .	188	565	753
Noach . . .	500		
Bis zur Fluth	100		

Dauer der Periode 2242 Jahre.

Von den verschiedenen Versarten sind von größerer Bedeutung nur die, welche in den Zahlen bei Methusalah vorkommen: statt der Zahl 167 in der ersten und der dadurch bedingten Zahl 802 in der

zweiten Reihe treffen wir auch die Zahl 187 und die dadurch bedingte Zahl 782 an. Wir sprechen hier gleich über diese Lesart, wiewohl sie für die Altersangaben gar nicht in Betracht kommt, um die Hineinstellung der Zahlen 167 und 802 in die vorstehende Tafel zu rechtfertigen. Josephus Arch. 1, 3, 4 hat die Zahl 187, welche die des hebräischen Textes ist; auch Demetrius (vgl. Carl Müller, *Fragmenta historicorum graecorum*, Tom. III, S. 216) bringt sie in Rechnung, wenn er von Adam bis zur Fluth 2264 (richtiger 2262) Jahre zählt; ebenso Africanus, welcher von Adam bis zur Fluth 2262 Jahre rechnet, vgl. Synceßus S. 156, lin. 13; sie stimmt auch zu den anderen Zahlen der griechischen Uebersetzung, denen gemäß, wenn Methusalah im Alter von 187 Jahren den Lamech zeugt, von der Geburt des Methusalah bis zur Fluth 975 Jahre sind, so daß er bei einem Alter von 969 Jahren noch 6 Jahre vor der Fluth gestorben wäre, während er bei der Lesart 167 noch um 14 Jahre die Fluth überlebt haben würde, was zu der famosa quaestio et disputatione omnium ecclesiarum ventilata Veranlassung gab, von der Hieronymus in den quaestiones in Genesin redet (vgl. Preuß, die Zeitrechnung der Septuaginta vor dem vierten Jahre des Salomo, Berlin 1859, S. 33). Aber doch sind die Zahlen 167 und 802 in der griechischen Uebersetzung die recipirte und wahrscheinlich die ursprüngliche Lesart gewesen. Aus den Worten des Hieronymus (bei Preuß a. a. O.) scheint hervorzugehen, daß er keine Handschrift der griechischen Uebersetzung mit den Zahlen 187 und 782 gekannt hat; wären die Zahlen 167 und 802 nicht die recipirte Lesart gewesen, so hätte jene famosa quaestio nicht so großes Aufsehen erregen können; dazu kommt, daß die Zahl 167 der Zahl 67 im Samarit. Texte entspricht und daß auf Abhängigkeit der griechischen Uebersetzung vom Samarit. Texte gleich wieder die Zahl 753 bei Lamech hinweist; und endlich, Veränderung der Zahl 167 in 187 nach dem Hebr. Texte lag nahe, um den Anstoß, welche der Tod Methusalah's 14 Jahre nach der Fluth erregte, wegzuräumen. Erst nach Origenes scheinen die Zahlen 187 und 782 weitere Verbreitung in Handschriften gefunden zu haben.

Die Jahre des Lebens werden in der griechischen Uebersetzung bei Adam, Seth, Enos, Kenan, Mahalalel und Henoch gerade so angegeben wie im Samarit. und Hebr. Pentateuche; bei Jared stimmen sie mit den Jahren des Hebr. Textes überein; ebenso bei Methusalah; bei Lamech hingegen hat die griechische Uebersetzung die Zahl 753,

die der Zahl 653 bei dem Samar. (Hebr. hat 777) entspricht. Aber da die griechische Uebersetzung bei den neun Gliedern von Adam bis Lamech je 100 Jahr mehr in Rechnung bringt als der Samar. Pentateuch, auch bei Methusalah und Lamech noch sonstige Verschiedenheiten in den Zahlen der ersten Reihe vorkommen, so ist die Entstehung der Altersangaben durch Zusammenzählung von Zahlen der ersten Reihe ganz verdeckt. So viel ich sehe wird auch nicht eine einzige Zahl unter den neun Altersangaben als die Summe von Zahlen der ersten Reihe nachgewiesen werden können; die ersten fünf bei Adam bis Mahalalel, außerdem die bei Henoch sind Zusammenzählungen der Zahlen der ersten Reihe des Samar. Pentateuchs; die bei Jared und Methusalah sind Zusammenzählungen von Zahlen der ersten Reihe des Hebr. Pentateuchs. Darin liegt ein fester Beweis für die Ursprünglichkeit der Zahlen des Samar., beziehungsweise des Hebr. Pentat. Die Zahlen der griechischen Uebersetzung haben zu ihrer Voraussetzung das Vorhandensein der Zahlen des Samar. und Hebr. Textes.

B. In Genesis. Cap. 11.

1. Wir beginnen mit den Angaben des Hebr. Pentateuchs, weil in den beiden andern Recensionen die Entstehung der Zahlen in der zweiten Reihe durch Veränderungen, welche mit den Zahlen in der ersten Reihe vorgegangen sind, verdeckt ist.

	Alter bei der Zeugung.	Uebrige Jahre.
Sem.	100	500
Arpachsad	35	403
Schelach	30	403
Eber	34	430
Peleg.	30	209
Neu	32	207
Serug	30	200
Nahor	29	119
Terach	70	135 (nach Genes. 11, 32)
Eintwanderung des Abraham		
im Alter von	75 Jahren.	

Die Dauer der Periode von der Fluth bis auf Abraham's Geburt ist so zu berechnen: die Fluth dauert 1 Jahr; 2 Jahr nach der Fluth wird Arpachsad geboren; dazu kommen die Jahre 35, 30,

34, 30, 32, 30, 29, 70 im Ganzen 293 Jahre; von der Fluth bis zu Abraham's Einwanderung sind 368 Jahre.

Die Zahlen des Masoretischen Textes sind fest überliefert. Die 75 Jahre bei Abraham habe ich mit in die Reihe hinein gestellt aus Gründen, welche aus der Dauer der Perioden zu entnehmen sind. Bei Abraham wird nicht das Jahr 86 (in welchem er den Ismael, seinen Erstgeborenen, zeugte Genes. 16, 16) in Rechnung gebracht, weil Ismael der genealogischen Hauptreihe der Genesis nicht angehört; passend tritt an die Stelle dieses Jahres das Epoche machende Jahr der Einwanderung des Abraham. Auf die Frage, ob Rainan, der in der griechischen Uebersetzung zwischen Arpachsad und Schelach sich findet, ursprünglich auch im Hebr. Texte gestanden hat, brauchen wir hier, wo wir streng dem überlieferten Texte folgen wollen, nicht einzugehen.

Die 500 Jahre bei Sem greifen noch über die Zahlen der ersten Reihe hinaus, deren Gesamtsumme nur 465 ist; sie werden zu den Zahlen gehören, welche in den Ueberlieferungen über die Fluth eine feste Stelle eingenommen haben, und insofern auf einer Linie mit den 500 Jahren des Alters des Noach bei der Zeugung seiner Söhne stehen.

Die Summe der Lebensjahre wird nicht angegeben; da nur die Jahre nach der Zeugung des Erstgeborenen im Texte erwähnt werden, so muß die Berechnung die Entstehung der Zahl dieser Jahre nachweisen.

Arpachsad 403 Jahre, d. i. die Summe der Zahlen 100, 35, 30, 34, 30, 29, 70, 75, welche in der ersten Reihe vorkommen.

Schelach 403 " wie bei Arpachsad.

Eber . . 430 " d. i. die Summe der Zahlen 100, 30, 34, 30, 32, 30, 29, 70, 75.

Beleg . . 209 " d. i. die Summe der Zahlen 34, 30, 70, 75.

Reu . . 207 " d. i. die Summe der Zahlen 32, 30, 70, 75.

Serug . . 200 " d. i. die Summe der Zahlen 35, 30, 30, 30, 75.

Nahor . . 119 " d. i. die Summe der Zahlen 30, 30, 30, 29.

Terach . . 135 " d. i. die Summe der Zahlen 35, 30, 70.

Es ist in den vorstehenden Zusammenzählungen niemals ein und dieselbe Zahl der ersten Reihe doppelt in Rechnung gebracht; wenn die Zahl 30 darin zwei Mal oder drei Mal vorkommt, so stimmt das zu ihrem Vorkommen in der ersten Reihe. Abgesehen von den

Zahlen 100, 70, 75 finden sich in der ersten Reihe neben 3 Mal 30 nur noch 35, 34, 32, 29. Je geringer die Differenz dieser Zahlen ist, desto weniger wird man Veranlassung haben, das Ergebniß der Zusammenzählungen für zufällige Zahlencombinationen zu halten.

Die allgemeineren Annahmen für die Berechnung sind: 1. Die Dauer des Lebens in dieser zweiten Periode bleibt unter 500 Jahren; nur bei dem noch in die erste Periode hineinreichenden Sem findet eine Ausnahme statt. 2. Die Dauer des Lebens nimmt von Sem und Arpachsad an im Ganzen und Großen ab; nur bei Eber und dann wieder bei Terach ist eine Zunahme, und von Eber auf Peleg ist der große Sprung von 430 auf 209. In der Auswahl der zusammengezählten Zahlen wird schwerlich eine festere Ordnung nachzuweisen sein.

Die Zahlen der ersten und zweiten Reihe finden wir mit wenigen Ausnahmen im Samar. Pentat. und in der griechischen Uebersetzung wieder, nur daß in diesen beiden Recensionen sechs Mal oder sieben Mal 100 Jahre in der ersten Reihe mehr, in der zweiten Reihe weniger in Rechnung gebracht werden. Da die Entstehung der Zahlen nur im Hebr. Pentat. klar vorliegt, werden wir den Hebr. Text für den ursprünglichen halten müssen. Er bietet die kleinsten Zahlen in der ersten Reihe dar, ganz so wie der Samar. Pentat. in Cap. 5; auch ist das Verhältniß des Alters bei der Zeugung zu den übrigen Jahren ungefähr dasselbe in den Angaben des Samar. Pentat. Cap. 5 und in denen des Hebr. Pentat. Cap. 11; kurz, die Zahlen des letzteren in Cap. 11 gehen auf ähnliche Voraussetzungen zurück wie die Zahlen des Samar. Pentat. in Cap. 5.

2. Die Zahlen des Samaritanischen Pentateuchs sind:

	Alter bei der Zeugung.	Uebrige Jahre.
Sem	100	500
Arpachsad	135	303
Schelach	130	303
Eber	134	270
Peleg	130	109
Neu	132	107
Serug	130	100
Nahor	79	69
Terach	70	75 (nach Genes. 11, 32)
Einwanderung d. Abraham	75	

In den Handschriften kommen kleine Verschiedenheiten vor, doch sind sie nicht von Bedeutung. Wir dürfen die obigen Zahlen auch hier fest überliefert nennen. Eusebius I. p. 91 hat einige abweichende Zahlen, sicher nur in Folge von Schreibfehlern und Versetzen, da die Gesamtsumme 912 von der Fluth bis zur Geburt des Abraham zu den obigen Angaben stimmt, indem noch 2 Jahre zu den 135, 130, 134, 130, 132, 130, 79, 70 (= 940) hinzugerechnet werden, weil Arpachsad 2 Jahre nach der Fluth geboren wurde. Syncellus p. 165 hat genau die obenstehenden Zahlen.

Da bei sechs Gliedern in der ersten Reihe 100 Jahre zu den Jahren, die im Hebr. Texte stehen, hinzugefügt werden und bei Terach 79 statt 29 steht, so kommen 650 Jahre mehr in Rechnung. In der zweiten Reihe sind, abgesehen von den 6 Mal 100 Jahren, die bei den Zahlen dieser Reihe abgezogen werden, bei Eber 270 Jahre angesetzt statt der 430 — 100 Jahre des Hebr. Textes, wodurch der Sprung von Eber auf Peleg um 60 Jahre verringert wird. Die 270 Jahre sind zusammengezählt aus 30, 34, 32, 29, 70, 75 der ersten Reihe des Hebr. Textes, wozu dann noch die 100 Jahre bei Sem kommen würden, weil für den Hebr. Text 370 Jahre in Anspruch zu nehmen sind. Vielleicht war diese Zahl die ursprüngliche im Hebr. Texte. Außerdem steht in der zweiten Reihe bei Mahor 69 statt 119 des Hebr. Textes, indem die 50 Jahre, welche in der ersten Reihe mehr gerechnet waren (79 statt 29), in der zweiten Reihe abgezogen sind.

Die Jahre der zweiten Reihe kann man durch Zusammenzählung der Zahlen der ersten Reihe nicht gewinnen. Sie sind, abgesehen von den durch Zusetzung von 100, beziehungsweise von 50 bewirkten Veränderungen aus dem Hebr. Texte entlehnt.

3. In den Zahlen der griechischen Uebersetzung kommen sehr viele Varianten vor. Als die am besten bezeugten Zahlen werden gewöhnlich folgende angegeben.

	Alter bei der Zeugung.	Uebrige Jahre.
Sem	100	500
Arpachsad	135	400
Rainan	130	330
Schelach	130	330
Eber	134	270
Peleg	130	209

	Alter bei der Zeugung.	Uebrig e Jahre.
Ken	132	207
Serug	130	200
Nahor	179	125
Terach.	70	(135)
Einwanderung d. Abraham	75	

Für die Zahlen der ersten Reihe, welche in der obigen Tafel, abgesehen von der Zahl 179 statt 79 bei Nahor, mit denen des Samar. Pentat. übereinstimmen, ist nur die Variante 79 bei Nahor von größerer Bedeutung, weil dadurch die Dauer der Periode um 100 Jahre verringert wird. Der Cod. Alex. hat 79, und diese Zahl wird von Eusebius p. 88 und 89 vgl. Synceßus p. 162 und 163 und anderen Chronologen in Rechnung gebracht, wenn sie die Periode von der Fluth bis auf Abraham's Geburt, mit Uebergehung der 130 Jahre des Raiman zu 942 Jahren berechnen (2 Jahre nach der Fluth wird Arpachsad geboren, dazu 135, 130, 134, 130, 132, 130, 79, 70 = 940). Aber die Lesart 179 ist doch die der meisten Handschriften und darf für die recipirte gelten. Auch in den Zahlen der zweiten Reihe kommen ziemlich viele Varianten vor; so neben 400 bei Arpachsad 430, 330, 403 und noch andere Zahlen, bei Nahor neben 125 noch 129; für unsere Zwecke kommen diese Varianten nicht weiter in Betracht, da es ganz deutlich ist, daß durch die Veränderung der Zahlen der ersten Reihe die Entstehung der Angaben der übrigen Jahre, d. i. der Zahlen der zweiten Reihe, aus Zusammenzählungen von Zahlen der ersten Reihe ganz verdeckt ist. Weil diese Entstehung nur bei den Zahlen des Hebr. Textes nachzuweisen ist, halten wir diesen Text für den ursprünglichen.

II. Die Jahre bei der Zeugung des Erstgeborenen.

A. In Genesis Cap. 5.

1. Der Samaritanische Pentateuch hat in der ersten Reihe (vgl. S. 664) die Zahlen 130, 105, 90, 70, 65, 62, 65, 67, 53, 500, 100. Die Dauer der Periode von Adam bis zur Fluth ist 1307 Jahre. Die Zahl 1307 wird die vorherfeststehende gewesen sein, welche dann in die einzelnen Zahlen zerlegt ist. Die für die Zerlegung maßgebenden Annahmen sind: 1. Aufeinanderfolge von zehn Patriarchen in der Zeit von Adam bis Noach; 2. das Feststehen der Zahlen 65 bei Henoch, 500 bei Noach und 100 bis zur Fluth, welche in den Sagen und Ueberlieferungen über Henoch und die Fluth vorgekommen

sein mögen; 3. Abnahme des Alters bei der Zeugung, welche nur unterbrochen wird bei Henoch und in auffallender Weise bei Methusalah durch die Zahl 67; wären bei diesem nur 60 Jahre in Rechnung gebracht, so würde mit Ausnahme der Zahl 65 bei Henoch eine ganz stetige Abnahme stattfinden und die Dauer der Periode grade 1300 Jahre betragen. Aber die Zahl 67 ist die gesicherte Lesart und muß daher in Rechnung gebracht werden.

Bei einer Dauer der Periode von 1307 Jahren kommen auf jeden Patriarchen, da gebrochene Zahlen vermieden werden, 130 Jahre, welche wir bei Adam antreffen. Die Jahre bei der Zeugung nehmen ab; zuerst sehr rasch: bei Mahalalel, welcher in der Mitte zwischen Adam und Lamech steht, ist sie auf die Hälfte der Durchschnittszahl 130, auf 65 gesunken. So kommen auf Adam und Mahalalel 195 Jahre; dieselbe Zahl treffen wir bei Set und Enos wieder an, und das kann nicht zufällig sein. Die 195 zerlegen sich leicht, da eine größere und eine nicht allzuviel kleinere Zahl in Rechnung kommen sollen, in 105 bei Set und in 90 bei Enos.

So waren die Zahlen für Adam, Set, Enos und Mahalalel gewonnen. Noch einmal konnte über die Zahl 195 verfügt werden, aber da fortan nur kleinere Zahlen gebraucht werden, so war eine Vertheilung auf drei Glieder, Kenan, Jared, Henoch nicht zu umgehen. Stand die Zahl 65 bei Henoch schon fest, so ergab sich für die Zahl 195 wie von selbst die Zerlegung in 70, 65 und 60. Die 70 kamen auf Kenan, die 60 stecken in den $60 + 2$ Jahren bei Jared, die 65 blieben bei Henoch.

Es standen bei einer Dauer von 1307 Jahren, nachdem 600 bei Noach und bis zur Fluth, $3 \times 195 = 585$ für die sieben Glieder von Adam bis Henoch, also im Ganzen 1185 Jahre untergebracht waren, noch 122 Jahre zur Verfügung. Davon wurden noch 2 Jahre den 60 des Jared beigelegt, damit nicht dieselbe Differenz von 5 Jahren zwischen den 70 des Kenan und den 65 des Mahalalel und dann wieder zwischen 65 bei Mahalalel und 60 bei Jared bleibe. Die noch übrigen 120 wurden auf Methusalah und Lamech so vertheilt, daß ersterer die der vorstehenden Zahl 65 bei Henoch nahe bleibende Zahl 67, Lamech 53 erhielt. Es versteht sich von selbst, daß auch eine andere Art der Vertheilung möglich gewesen wäre. Aber für uns handelt es sich nur um die Frage, wie konnten die vorliegenden Zahlen durch eine noch jetzt nachweisbare Rechnung entstehen. Und nach meiner Ansicht hat diese Frage ihre Beantwortung erhalten.

2. Der hebräische Text (vergl. S. 667 flg.) zählt in der ersten Reihe 3 Mal hundert Jahre, außerdem 20 bei Methusalah, 29 bei Lamech, im Ganzen 300 und 49 Jahre mehr als der samaritanische, so daß die Periode eine Dauer von 1656 Jahren hat. Die Zahlen 130, 105, 90, 70, 65 bei den ersten fünf Gliedern sind geblieben, die Durchschnittszahl 130 und mithin auch die vier folgenden Zahlen stimmen zu der Dauer der Periode nicht; das rasche Steigen von 65 bei Mahalalel auf 162 bei Jared und wiederum von 65 bei Henoch auf 187 bei Methusalah ist höchst auffallend. Die 300 und 49 Jahre mußten untergebracht werden, aus welchem Grunde sie grade so, wie geschehen ist, untergebracht sind, können wir bis jetzt nicht sicher erklären; nur das kann noch gesagt werden: sie sind bei Jared (Henoch blieb unangetastet) bei Methusalah und Lamech untergebracht, weil die bei diesen vorkommenden Zahlen im Samaritanischen Pentateuch mit dem Jahre der Fluth in Verbindung stehen; trat die Fluth 349 Jahre später ein, so mußten die Zahlen, welche im Samaritanischen Pentateuch unmittelbar auf den Beginn der Fluth im Jahre 1307 hinwiesen, um 349 Jahre vergrößert werden. Im Hebräischen Pentateuche ist die im Samaritanischen Texte zu erkennende Entstehung der Zahlen durch Rechnung verdeckt.

3. Dasselbe gilt in noch höherem Grade von den Angaben der griechischen Uebersetzung, weil diese noch weiter von denen des Samaritanischen Textes abweichen. Die Dauer der Periode ist 2242 Jahre, vergl. S. 670

B. In Genesis Cap. 11.

1. Den Zahlen des Hebr. Textes (S. 672) gemäß ist die Dauer der Periode von der Fluth bis auf Abraham's Geburt 293 Jahre: die Fluth dauert 1 Jahr nach Genes. 6, 11 und 8, 14; Arpachjad wird geboren 2 Jahr nach der Fluth Genes. 11, 10; von Arpachjad's bis auf Abraham's Geburt sind 35, 30, 34, 30, 32, 30, 29, 70, (= 290), zusammen 293 Jahre. Die 70 Jahre bei Terach und dann weiter die 75 bis zu Abraham's Einwanderung werden in den Uebersetzungen über Terach und Abraham wohl schon vor der Entstehung unserer Zahlenreihe festgestanden haben. Von den 293 Jahren blieben nach Abzug von 1 und 2 bis zur Geburt des Arpachjad und von 70 bei Terach 220 übrig, welche für die 7 Glieder von Arpachjad bis Mahor 7×30 Jahre mit einem Ueberschusse von 10 Jahren gaben. Die Durchschnittszahl 30 ist geblieben bei Schelach, Peleg und Terug, die 10 ist zerlegt und um 1 vermehrt in 5, 4, 2, die den 30 Jahren

zugelegt sind bei Arpachsad, Eber und Hen. Die 1 ist von der Zahl 30 wieder abgezogen bei Nohor. So entsteht ein genau eingehaltener Wechsel zwischen der Durchschnittszahl und der vermehrten Zahl: 35 und 30; 34 und 30; 32 und 30, und endlich 29. Die Abnahme der Jahre tritt je in zwei Zahlen hervor bis Serug. Die sehr einfache Zerlegung der Zahl 220 liegt klar vor, und daß die Zahlen durch Rechnung gewonnen sind, ist nicht zu verkennen.

2. Im Samarit. Texte ist die Dauer der Periode von der Fluth bis Abraham's Geburt 943 Jahr; es werden 650 Jahre mehr in Rechnung gebracht, 600 bei jedem der 6 Patriarchen von Arpachsad bis Serug, 50 bei Nohor. Dadurch ist die Entstehung der einzelnen Zahlen durch Rechnung zwar nicht ganz verdeckt, aber doch undeutlicher geworden als im Hebräischen Texte.

3. Dasselbe findet auch in der griechischen Uebersetzung statt, wo noch 130 Jahre mit Rainan und 100 Jahre bei Nohor hinzu kommen, so daß 2 Mal nacheinander bei Rainan und Schelach 130 Jahre gezählt werden, wodurch der schöne Wechsel zwischen der Zahl 130 und den andern Zahlen verloren geht. Die Dauer der Periode von der Fluth bis auf Abraham's Geburt ist 1173.

III. Die Dauer des Zeitraum's von Adam bis auf den Tempelbau des Salomo.

1. Nach den vorhergehenden Auseinandersetzungen wird es uns gestattet sein, zunächst die Zahlen des Samaritanischen Pentateuchs in Genes. 5 und des Hebr. Pentateuchs in Genes. 11 zusammenzustellen und damit die Zahlen bis zum Tempelbau in Verbindung zu bringen:

Samarit. Pent.	Von Adam bis zur Fluth	1307 Jahre.
Hebr. Pent.	Von der Fluth bis Abraham's Geburt	293 "
		1600 Jahre.
"	Von Abraham's Geburt bis Isaac's Geburt, Genes. 21, 5	100 "
"	Bis Jakob's Geburt, Genes. 25, 26 .	60 "
"	Alter des Jakob bei der Einwanderung in Aegypten, Genes. 47, 9	130 "
"	Dauer des Aufenthalts in Aegypten, Exod. 12, 40	430 "
"	Von der Auswanderung aus Aegypten bis zum Tempelbau, 1 Kön. 6, 1 .	480 "
	Summa	2800 Jahre.

Also zwei große Perioden: die erste von Adam bis auf Abraham's Geburt dauert 1600 Jahre, die zweite von Abraham's Geburt bis auf den Tempelbau dauert 1200 Jahre. Es sind nur überlieferte, ausdrücklich angegebene Zahlen in Rechnung gebracht. Ein so zufriedenstellendes Ergebnis ist durch einfache Zusammenstellung der Zahlenreihe des Samar. Pentateuchs in Genes. 5 und der Zahlenreihe des Hebräischen Textes, die offenbar zusammengehören, mit den andern chronologischen Angaben in der Genes. Exod. und 1 Kön. 6, 1 gewonnen.

2. Die Dauer des Zeitraums nach der griechischen Uebersetzung:	
Von Adam bis zur Fluth	2242 Jahre.
Von der Fluth bis Abraham's Geburt	1173 "
Von Abraham's Geburt bis Isaac's Geburt	100 "
Von da bis Jakob's Geburt	60 "
Alter des Jakob bei der Einwanderung nach Aegypten	130 "
Auf die Zeit des Aufenthalts in Aegypten kommen nach	
Genes. 12, 40 in der griechischen Uebersetzung von	
den 430 Jahren nach Abzug der 215 Jahre von	
Abraham's Einwanderung in Kanaan bis auf Jakob's	
Einwanderung in Aegypten	
215 "	
Hebr. Text: von der Wander. aus Aeg. bis zum Tempelbau	480 "
Summa	4400 Jahre.

Es kommen also 1600 Jahre mehr in Rechnung, und diese sind vollständig untergebracht durch Hinzufügung von 9 Mal hundert in Genes. 5 zu den Zahlen des Samar. Pentateuchs, und von 7 Mal hundert in Genes. 11 zu den Zahlen des Hebr. Pentateuchs. 215 Jahre kommen weniger in Rechnung für die Zeit des Aufenthalts in Aegypten, welche ersetzt sind durch Hinzufügung von 35 Jahren bei Lamech in Genes. 5, von 50 zu den 29 des Hebr. Textes bei Nabor (dazu dann noch 100) Genes. 11, 24 und von 130 durch die Mitzählung des Kainan in Genes. 11. Aus welchem Grunde die 215 Jahre in diesen Theilungen und an den genannten Stellen untergebracht sind, ist mir noch nicht ganz deutlich; ich glaube daß für die Hinzufügung dieser Zahlen grade an den bezeichneten Stellen in dem Verhältnisse von Sonnen- zu Mondenjahren eine Erklärung gefunden werden kann, vgl. die von mir vor 33 Jahren geschriebene Abhandlung: „über die verschiedenen Berechnungen der zwei ersten Perioden der Genesis und die ihnen zu Grunde liegenden chronologischen Annahmen“, welche in dem Jahresbericht der Deutschen morgenländischen

Gesellschaft für 1845 und 1846 abgedruckt ist, doch werden die dort angestellten Reductionen und Rechnungen jetzt einer bedeutenden Umgestaltung unterzogen werden müssen.

3. Bei der jetzt vorliegenden Zusammenstellung von Genesis 5 und 11 bietet der Hebr. Text folgende Zahlen dar:

Von Adam bis zur Fluth	1656 Jahre
Von der Fluth bis Abraham's Geburt.	293 "
Von da an bis zum Tempelbau des Salomo, nach der oben unter 1 gegebenen Nach- weisung	1200 "
	<hr/> 3149 Jahre.

Nach meiner Ansicht gehörte ursprünglich zu der Reihe des Hebräischen Textes in Cap. 5 die Reihe des Samaritanischen Pentateuchs in Cap. 11. Die Rechnung würde dann diese Gestalt erhalten:

Von Adam bis zur Fluth	1656 Jahre.
Von der Fluth bis Abraham's Geburt	943 "
Von da bis auf die Wanderung Abraham's nach Kanaan	75 "
Auf die Zeit des Aufenthalts der Patriarchen in Ka- naan und der Söhne Israel's in Aegypten kommen nach dem Hebräischen Texte	645 "
Bis zum Tempelbau	480 "

Summa 3799 Jahre,

wobei nur 1 Jahr, über welches ich bis jetzt keine Nachweisung geben kann, an 3800 Jahren fehlt, so daß 999, wahrscheinlich 1000 Jahre zu den oben unter 1 nachgewiesenen 2800 Jahre hinzugekommen wären, und die Dauer des Zeitraums 3800 Jahre betragen würde. Von den 999 Jahren kommen je 100 Jahre im Hebr. Texte von Genes. 5 auf Jared, Methusalah und Lamech, im Samar. Texte von Genes. 11 auf Arpachsad, Schelach, Eber, Peleg, Ren und Serug, zusammen 900 Jahre; außerdem sind noch im Hebr. Texte von Genes. 5 bei Methusalah 20 Jahre, bei Lamech 29 Jahre, und im Samar. Texte von Genes. 11 bei Niohor 50 Jahre mehr in Rechnung gebracht, also $900 + 20 + 29 + 50 = 999$. Auf die Zeit von Adam bis Abraham's Geburt kommen 2599 Jahre, von Abraham's Geburt bis zum Tempelbau sind 1200 Jahre.

4. Endlich die Angaben des jetzigen Samaritanischen Pentateuchs sind diese:

Von Adam bis zur Fluth	1307 Jahre.
Von da bis Abraham's Geburt	943 "
Von Abraham's Geburt bis zur Einwanderung in Kanaan	75 "
Von da bis zur Auswanderung aus Aegypten wie in der griechischen Uebersetzung	430 "
Von da bis zum Tempelbau	480 "
<hr/>	
3235 Jahre.	

Auch hier wird die ursprüngliche Zusammenstellung uns nicht erhalten sein. Für diese müssen wir die oben unter 1 angegebene mit den 2800 Jahren für die Zeit von Adam bis zum Tempelbau halten.

Anzeige neuer Schriften.

Systematische Theologie.

Die christliche Ethik, dargestellt von Dr. H. Martensen. Deutsche vom Verfasser veranstaltete Ausgabe. Allgemeiner Theil, 3. Aufl. 1878, X. 601 SS. Specieller Theil. 1. und 2. Abtheilung 1878. X. 508 u. 473 SS. Gotha, Rud. Besser.

Theologische Ethik. Abdruck einer im Sommer 1874 von Professor Dr. J. Chr. v. Hofmann gehaltenen Vorlesung. VII. 350 SS. Mördlingen, Beck 1878.

Nunmehr liegt Martensen's Ethik vollendet vor. Die Vorzüge, welche seinen Schriften eignen, treten auch hier in reichem Maasse hervor. Er hat die seltene Gabe die schwierigsten Gegenstände in populärer Gestalt zur Darstellung zu bringen und verbindet mit dem Rückgang auf die Principien eine plastische Form, welche die Lectüre bedeutend erleichtert. Er erreicht diesen Vorzug wesentlich mit dadurch, daß er, was für eine praktische Wissenschaft, wie die Ethik, besonders werthvoll ist, überall bemüht ist, seine Principien an concreten Verhältnissen zur Anschauung zu bringen. Die intuitive Art seines Geistes bewährt sich in dieser Beziehung auf das Glänzendste. Es ist besonders für die Gegenwart nothwendig, daß die Wissenschaft, namentlich aber die ethische, nicht bloß einen engen Kreis von Fachgenossen beschäftige, sondern ihre Arbeit auch den gebildeten Ständen und durch diese wieder dem ganzen Volke zu Gute komme. Was der Verfasser in dem Abschnitt über Wissenschaft sagt, daß man „eine verhältnißmäßige Popularität mit Ausschließung alles unnötigen aristokratischen Wesens in der Wissenschaft“ als eine Forderung der Humanität ansehen müsse, daß die wahre Popularität die Humanität in der Mittheilung der Wahrheit sei, die geziemende Rücksichtnahme auf die, welche die Wahrheit empfangen sollen, das hat er zur Regel seiner eigenen Darstellungsweise gemacht. Wir wollen nun freilich andererseits nicht in Abrede stellen, daß das Fortlassen alles formellen wissenschaftlichen Hülfsmittels den Nachtheil hat, daß nicht in derselben Weise, wie es z. B. in der Schleiermacher'schen Ethik der Fall ist, die Nothwendigkeit der Eintheilungen im Einzelnen, der Anordnung der einzelnen Abschnitte einleuchtet. Es sind sehr häufig die einzelnen Abschnitte mehr Essays für sich, welche wohl in das Ganze paßen, deren Einfügung in das Ganze gerade an dieser Stelle aber nicht genügend motivirt ist. Wenn er z. B. unter dem Abschnitte christlicher Selbstliebe: „Selbstliebe in Wahrheit und Gerechtigkeit, Mitleid mit uns selbst, der irdische und himmlische Beruf, Gemeinschaftsleben und Einsamkeit, Wirken und Genießen, Versuchung und Anfechtung, Leiden“ behandelt, so ist die Eintheilung

gerade in diese Abschnitte nirgends motivirt und man fragt sich, ob nicht ebenso gut noch andere Gegenstände beigelegt werden könnten. Uebrigens zeigen andere Partleien, daß der Verfasser auch dem streng wissenschaftlichen Zusammenhang seine Aufmerksamkeit geschenkt hat, wo er auch nicht ausdrücklich erst auf denselben hinweist z. B. in dem gründlich durchdachten Abschnitte, die Hauptformen des sittlichen Lebens unter dem Geseze, wo er von der bürgerlichen, particularistischen Sittlichkeit zu der philosophischen Gerechtigkeit aufsteigt, welche das Leben nach der Vernunft fordern und vor Allem Selbsterkenntniß verlangen müsse, welche den inneren Widerspruch in der menschlichen Natur aufdecke und zu der Ansicht von dem radicalen Bösen führe, zu der Einsicht, daß es nicht bloß auf das Erkennen, sondern das Wollen ankomme. Der Versuch durch Gewöhnung den Willen zu bestimmen genüge nicht, weil er die Gesinnung außer Acht lasse, lege man auf die Gesinnung das Gewicht, so komme man nur zu der Achtung vor dem Geseze, allein das sei ein pedantischer, knechtischer Zustand, dem die lebendige Quelle für die Tugend fehle. Das könne man zu ersetzen suchen durch die ästhetische Erziehung, welche das Gute in concreter und anziehender Gestalt erscheinen lasse. Sie sei aber nicht im Stande dem Willen die nachhaltige Kraft zu verleihen, auch nicht auf alle Menschen anzuwenden. Schiller ende mit Resignation, weil das Ideal auf diesem Wege nicht zu verwirklichen sei. So könne man versuchen, bei dem Praktisch-Erreichbaren stehen zu bleiben und das Ideal fallen zu lassen. Diese „Moral der Mittelstraße“ kenne nur quantitative Unterschiede, Tugend sei die Mitte zwischen zwei Extremen. Man bleibe stehen bei dem Sittsamen, Anständigen, lege mehr Werth auf die Erscheinung als die Gesinnung. Diesen Formen schließt er noch die pharisäische Gerechtigkeit an, welche durch Aussicht auf Strafe und Lohn zu einem äußerlichen Gesezesgehorsam sich bestimmen läßt, sowie die „Suchenden“, welche über den gesetzlichen Standpunkt sich erheben möchten, aber wegen mangelnder Erkenntniß der Sünde und Schuld es nicht vermögen, zu dem Christenthum zu kommen. Man sieht, in der sehr lesenswerthen Schilderung dieser Standpunkte einen deutlichen Fortschritt: von einer particularistischen zu einer universellen Ethik, von dieser, da sie gesetzlich ist, zu verschiedenen Versuchen, dem Gesetzlichen zu entgehen, den Zwiespalt zwischen Erkenntniß und Willen zu heben, Gewöhnung des Willens, ästhetische Erziehung, oder die Mittelstraße mit Aufgeben des Ideals, das man doch nicht erreichen könne, oder endlich die religiöse Form der Gesetzmäßigkeit im Pharisäismus.

Die Eintheilung, welche der Verfasser seinem Werke gegeben hat, ist dadurch eigenthümlich, daß er zum obersten Gegensatz den zwischen dem praktischen und dem contemplativen Moment nimmt. Es müsse einen principiellen Theil geben, welcher überwiegend contemplativ sei, nicht sowohl das Werden des Sittlichen als das Allgemeine, die sittlichen Grundideen betrachte, welcher eine ethische Weltanschauung in ihren Grundzügen austrebe. Hier trete das Finale hervor, also das höchste Gut nehme hier nothwendig die erste Stelle ein. Die ethische Weltanschauung des Christenthums beginne daher mit dem Reiche Gottes, nicht mit dem abstract Allgemeinen, sondern mit den Principien der Wirklichkeit. Von dem höchsten Gute aus kommt sie dann zu der Tugendlehre, Lehre von der sittlichen Persönlichkeit und dann zur Pflichtenlehre oder der Lehre vom Geseze. So sehr nun von ihm betont wird, daß es darauf ankomme, daß „die persönliche und sociale Ethik nicht von dem Hintergrund des Weltlebens isolirt und ohne

Zusammenhang mit der Geschichte und dem Ganzen des Daseins bleiben“, daß also eine ethische Welt- und Lebensanschauung gewonnen wird, welche eben dieses leistet, so macht er doch andrerseits wieder geltend, daß man die Ethik auch aus dem Gesichtspunkt der Lebenslehre betrachten müsse und so dem contemplativen einen praktischen Theil beizufügen habe, der das Werden des Sittlichen schildere, das Werden der sittlichen Persönlichkeit, und der sittlichen Gemeinschaften als ethischer Subjecte, der einen pädagogischen und ästhetischen Character trage. Was ihn dazu bestimmt, ist vor Allem sein Interesse an der Persönlichkeit, welche ihm der Mittelpunkt der Ethik ist, und welche, wie er meint, in der bloß contemplativen Ethik, welche auf das höchste Gut das Hauptgewicht legt, zu kurz komme. So hat er also einen allgemeinen Theil, einen mehr objectiven contemplativen und einen speciellen, einen mehr subjectiven praktischen, welcher die individuelle und sociale Ethik umfaßt und zwar unter dem Gesichtspunkte des Werdens und Lebens der individuellen und socialen Subjecte. Man kann gegen diese Eintheilung Bedenken haben, insofern es schwer wird dabei Wiederholungen zu vermeiden. Namentlich kann die dem allgemeinen Theil zugehörige Tugendlehre, welche auch die christliche Persönlichkeit behandelt, nicht genügend von der individuellen Ethik unterschieden werden, da auch in dieser nicht bloß von dem Werden, sondern auch von dem Bestande der christlichen Persönlichkeit geredet wird. Ebenso kann die sociale Ethik, welche die socialen Körper nicht als Güter, sondern als Subjecte behandeln soll, nur um den Preis von der Lehre vom höchsten Gute unterschieden werden, daß diese sich nur in Gegensätzen bewegt, welche allen sittlichen Gütern gemeinsam sind, auf den Complex der Güter selbst aber und die Beschreibung der einzelnen sittlichen Güter nicht näher eingeht. Er behandelt unter dem Abschnitt höchstes Gut die Lehre vom Reiche Gottes mit Bezug auf die Seligkeit und Glückseligkeit, sowie im Gegensatz dazu das Reich der Sünde, das höchste Uebel, Optimismus und Pessimismus, Erlösung und Emancipation, Socialismus und Individualismus. Von einer Ableitung des Organismus der einzelnen Güter ist dagegen hier kaum die Rede, wenn man nicht die Stelle I, S. 100 zuziehen will, in welcher mehr gelegentlich in ganz anderem Zusammenhange die menschliche Gemeinschaft in Cultur-, Liebes-, Rechts- und religiöse Gemeinschaft eingetheilt wird. Erst in der socialen Ethik werden die einzelnen Güter der Reihe nach besprochen, ohne eigentlich abgeleitet zu werden. — Der tiefste Gegensatz, welcher inhaltlich die Ethik des Verfassers bestimmt, ist der zwischen der durch sittliches Handeln zu erreichenden Humanität und der Religion. Wie sehr dieser Gegensatz sein ganzes Werk durchzieht, das zeigt sich in der Behandlung der Lehre von der Seligkeit und Glückseligkeit, von Emancipation und Erlösung, von dem tiefsten Motiv und Quietiv, von Autorität, Freiheit und Gnade, von Nomismus, Antinomismus und Christenthum, wo überall dieser Gegensatz maßgebend ist. Wie es sich von dem Verfasser nicht anders erwarten läßt, will er die Harmonie von Beidem und wendet sich besonders gegen alle diejenigen Richtungen der individuellen Ethik, welche das humane Interesse zu verkürzen drohen, wie die einseitig ästhetischen, quietistischen oder pietistischen Richtungen, letzteres besonders in der vortrefflichen Behandlung der *Adiaphora*, sowie in den sehr beachtenswerthen Abschnitten über die Aseie und über das Theater, wo er besonders gegen Schleiermacher und Nothe die Nothwendigkeit eines Schauspielerstandes vertheidigt (II, 2, 313 ff.), indem der Schauspieler als der Fortsetzer der Ideen des Dichters zu betrachten sei,

der dessen Werk erst zur Vollendung bringe, also einen achtungswerthen Beruf habe, wie auch durch Anerkennung des Theaters von Seiten des Staates, durch Erhebung der Schauspieler zu einem geordneten Stande viele Gefahren dieses Berufes gemildert werden. Ebenso aber warnt er andrerseits vor übermäßigem Theatergenuß und dem Uebermaße von Kunsttrick, welches alle unmittelbare Hingebung unmöglich mache, und verlangt, daß wir auch hier im guten Sinne wie die Kinder werden müssen. Inhaltlich will er alle directe Hinwendung an Gott von der Bühne ausgeschlossen wissen, weil man den persönlichen Verkehr mit Gott nicht bloß nachmachen dürfe. Auch sonst zeigt sich eine Fülle feiner Bemerkungen, welche einen ächt humanen Geist athmen, so wenn er z. B. verlangt, man müsse wohl den Schwachen keinen Anstoß geben, aber man dürfe auch nicht dulden, daß die Individualität Solches, was ihr gerade angemessen sei, zum allgemeinen Gesetze erhebe; so wenn er die verschiedenen Arten der ästhetischen Handlungen unter dem Gesichtspunkt der Herstellung der Lauterkeit, der Energie, der Harmonie und Vielseitigkeit des Charakters behandelt, die Arten der Selbstprüfung mit Beziehung auf das erste Moment dahin beurtheilt, daß vor einer bloß auf das äußerliche, einzelne Handeln gerichteten Selbstprüfung zu warnen sei, daß man auch nicht in ein peinliches Brüten über sich selbst gerathen dürfe, auch nicht von sich in unbewußtem Hochmuth eine auf der jetzigen Entwicklungsstufe unmögliche Vollkommenheit verlangen solle, daß die Selbstbeobachtung mit einer gesunden Selbstvergessenheit verbunden sein müsse unter Berücksichtigung unserer Aufgaben. Als Beispiele beider Einseitigkeiten einer falschen Selbstbeobachtung und einer einseitigen Selbstvergessenheit stellt er die Tagebücher der Fürstin Gallizin und die Selbstbiographie Göthes auf, in welcher letzterer die persönlich ethischen Probleme gegenüber der Cultur, Kunst, Wissenschaft, der Richtung auf das äußere Werk zurücktreten. Nicht minder gut redet er über die Selbstverleugnung, die er von Selbstbeherrschung dadurch unterscheidet, daß letztere egoistische letzte Zwecke noch nicht ausschließe, erstere aber die Gedankenwelt und deren Aeußerungen in das richtige Verhältniß zur Totalaufgabe stelle, wobei er besonders die Herrschaft des Willens über die Phantasie betont, z. B. daß man sich wirkliche oder eingebildete Widersacher nicht anders und schwärzer vorstelle als sie seien; es verlerne, sich mit solchen Personen unablässig zu beschäftigen, mit ihnen zu „monologisieren“, die Herrschaft über unklare Gefühle und Launen gewinne; so redet er über die Beherrschung der Sinnlichkeit durch Fasten und macht darauf aufmerksam, daß häufig in der durch dasselbe aufgeregten Phantasie alle die sinnlichen Reize eine „magische Auferstehung“ erhalten, obgleich er nicht in Abrede stellt, daß es für ein einzelnes Individuum gut sein könne sich an und für sich erlaubter Genüsse zu enthalten, worüber aber nur dieses selbst zu urtheilen vermöge; ebenso aber komme es auch auf eine richtige geistige Diätetik an, besonders in Bezug auf die Lectüre sowohl ihrer Qualität als ihrer Quantität nach, nicht minder in Bezug auf die Kunstgenüsse; mäßig gebraucht stärken sie wie edler Wein, unmäßig gebraucht schwächen sie, wie es überhaupt eine Hauptaufgabe sei, in der Assimilation sich richtig zu verhalten, in keiner Weise mehr aufzunehmen, als man sich wirklich aneignen könne. Die Selbstbeherrschung soll uns auch nicht bloß Gewohnheit werden, Gewohnheit habe noch den Charakter der Legalität an sich; es soll nicht eine bloße Naturnothwendigkeit erzeugt werden, sondern es müsse vielmehr eine stete „Selbstverjüngung der sittlichen Freiheit in ihrer eigenthümlichen aus-

Siehe entspringenden Gesetzmäßigkeit" angestrebt werden, so daß die „zweite Natur“ das willige Organ des freien Individuums darstellt. So verwirft er alle besonderen Gelübde gegen Gott, da wir ohnehin zum Gehoriam verpflichtet seien, und wenn Menschen sich unter einander gegenseitig verpflichten z. B. in Mäßigkeitsvereinen, so müssen sie ihrer Schwachheit, die das nöthig mache, sich besonders bewußt bleiben. Um die Harmonie des Charakters herzustellen, empfiehlt er freie Beweglichkeit des Geistes, sympathische Gerechtigkeit, welche jedes Moment des Lebens zu seinem Rechte kommen läßt; jedem sei eine gewisse Bornirtheit angeboren; dem gegenüber habe man seinen Sinn auszubilden für den Reichtum des Lebens durch Studium der Schrift, welche die höchste Universalität zeige, den Umgang mit der Natur, ästhetische Erziehung, Verkehr mit Menschen der verschiedensten Gesellschafts- und Bildungskreise, dadurch, daß man mit seiner Zeit lebe, sie mit lebendigem Interesse überall begleite. Gerade hierüber redet er an verschiedenen Stellen, wie es darauf ankomme, die Gegenwart zu benutzen, wie der ältere, welcher es nicht verstehe jedesmal in dem gegebenen Zeitpunkt zu leben, ihn aber zugleich unter dem Gesichtspunkt der Ewigkeit aufzufassen. Mit Einem Worte, es komme an auf die richtige Vereinigung von gesunder Selbstvergeessenheit und Selbstbeherrschung, von Hingabe und Selbstbehauptung. Wir haben diese Gedanken hier etwas ausführlicher dargestellt, um eine Probe davon zu geben, wie er seinem Princip, daß die Humanität mit der Religion vereint werden müsse, in Bezug auf die individuelle Ethik concreten Ausdruck verliehen hat.

So sehr der Verfasser nun auf die Einheit Beider Gewicht legt, so ist doch die Stellung Beider bei ihm eigenthümlich modificirt. Er drückt das auf bildliche Weise durch zwei Gleichnisse aus. Das Reich Gottes sei den Einen die köstliche Perle, den Andern der Sauerteig. Beides für sich sei falsch. Die Einen glauben Alles Weltliche aufgeben zu müssen um der Religion willen. Die Andern lassen die Religion in den Bestrebungen der Sittlichkeit aufgehen, was er auch Nothe vorwirft. Er geht davon aus, daß ein persönlicher Gott die Grundlage aller Sittlichkeit sein müsse, weil wir einer bloßen sittlichen Idee uns nicht unterordnen, da wir selbst mehr als Idee seien. Nur Einem Wesen, welches das Nothwendige und Freie in sich eint, welches sittlicher Wille ist und die Macht hat das Sittliche durchzuführen, können wir uns unterordnen. Es ist ihm die tiefste Wurzel der Sittlichkeit in dem Verhältniß zu Gott gegeben, weil er diejenige Autorität ist, welche nicht bloß fordert, sondern auch giebt, welche nicht bloß allmächtig ist, sondern auch liebevoll und mittheilend. Allein eben damit wir uns Gott hingeben und in ihm selig sein können, müssen wir selbst auch etwas sein, müssen auch Persönlichkeiten sein. Eben daher müssen wir auch die sittliche Welt ausgestalten, um sie Gott zum Opfer zu bringen zu seiner Ehre. So bemerkt er, das Christenthum emancipire den Menschen, indem es ihm ermögliche nach allen Seiten hin seine Thätigkeit in der Ausbildung humaner Interessen zu entfalten, damit er Gott um so mehr darbringen könne. Die Humanität von der Religion losgelöst hat ihm keinen Werth, insofern er sogar annimmt, daß der Proceß der Geschichte darauf hinaus laufe, den Gegensatz, der der tiefste sei, zwischen einer religiösen und einer religionslosen Humanität immer mehr zu schärfen. Eben daher verwirft er die autonome Ethik und sieht als die Grundtugend den Gehorsam an, wie er auch das Gewissen als Gehorsamstrieb bezeichnet. Freilich soll eine solche Ethik dem Wesen des Menschen entsprechen, wahr-

haft human sein, weil zu der wahren Humanität vor Allem die Christliche Religiosität zu rechnen ist, die, wie sie selbst nur durch sittliches Wollen zu Stande kommt, auch wieder sittliches Handeln aus dem bezeichneten Grunde hervorruft, freilich nur als Mittel für die Religion. Der Verfasser will übrigens hiemit keineswegs den geselligen Standpunkt verbinden: vielmehr soll der Gehorsam, den wir Gott schulden, eine Unterwerfung unter eine Autorität sein, welche uns innerlich freimacht, weil sie „zugleich giebt“. Diesem Gehorsam Gott gegenüber entspricht nach ihm die Mittheilung göttlicher Liebe, die wir in der Gemeinschaft mit Christo erfahren. Der göttliche Wille wird so in unsern eigenen Willen aufgenommen, daß wir vollkommen eins mit demselben sind und so selbst das wollen, was Gott will, sofern wir wiedergeboren sind. Die Auctorität wird zur Gnade, welche uns belebt und innerlich frei, weil eins mit dem göttlichen Willen macht, so daß uns derselbe nicht äußerlich ist, sondern das Gesetz unseres eigenen Willens geworden ist, das unserem Wesen entspricht. Auf den Gegensatz zwischen Auctorität und Freiheit führt er auch den Gegensatz zwischen Conservatismus und Fortschritt zurück. Die Einen betonen die objective Auctorität, welche sich in der Tradition geltend macht, die anderen die Freiheit, welche aus freier Thätigkeit Neues hervorbringen soll. Nur aus der Harmonie beider Richtungen kann ein wahrer Fortschritt entstehen, indem auf Grund des Bisherigen Neues geschaffen werden muß, wenn ein Wachsthum stattfinden soll, das einseitiger Traditionalismus wie einseitiger Fortschritt gleichmäßig hindert. Offenbar entspricht diese Geschichtsbetrachtung dem Gedanken, daß nur auf Grund der Anerkennung der göttlichen Auctorität und der Empfänglichkeit ihr gegenüber eine wahre Freiheit, in welcher das Subject sich mit Gottes Willen und seinem Wesen eins weiß und demgemäß seine Handlungen bestimmt, bestehen kann.

So viel Wahres in den Ausführungen des Verfassers über diesen Punkt enthalten ist, so kann man doch fragen, ob es angemessen sei, das Sittliche unter den Gesichtspunkt des Gehorsams gegen Gott zusammenzufassen. Wir leugnen nicht, daß das sittliche Verhalten Gott gegenüber auf einer bestimmten Stufe der Entwicklung die Stimmung des Gehorsams sein muß. Wir fragen nur, ob nicht der Verfasser selbst durch seine Ausführungen über christliche Gewissheit und Freiheit genöthigt wäre, das Verhältniß, welches er als Gehorsam auffaßt, anders zu bezeichnen. Wird es uns möglich mit Gott uns eins zu wissen, so handelt es sich nicht mehr um Gehorsam, der ein heteronomisches Verhältniß voraussetzt, sondern um ein Beseeltsein vom göttlichen Geiste. Mag immerhin objectiv das als Gehorsam gegen Gottes Willen bezeichnet werden; das Subject empfindet es nicht mehr als Gehorsam, der doch immer voraussetzt, daß Gott und Mensch sich fremd bleiben, sondern als die seinem Wesen entsprechende Willensrichtung, die er durch die belebende Wirksamkeit Gottes einschlagen kann; sie wird nicht als ein Gehorchen, sondern als ein Uebereinstimmen mit Gottes Willen empfunden und das um so mehr als man sich durch Gottes Geist selbst in dieser Richtung bestärkt fühlt, die dem eigensten Inneren entspricht. Wir beanstanden hier nur den Ausdruck, der nicht geeignet ist, jeden Rest von Fremdheit zwischen Gott und Mensch auszuschließen. Martensen hat wohl bei Wahl desselben daran gedacht, was er häufig hervorhebt, daß wir als noch nicht vollkommen gerechte doch immer wieder in Bezug auf einzelne Theile des sittlichen Lebens der Auctorität des Gesetzes bedürfen. Allein das kann doch, wenn anders die Christliche Gesinnung, etwas Neues

Uebergesetzliches sein soll, sich nicht auf den innersten Kern des christlichen Bewußtseins beziehen, hat er aber bei dem Ausdruck die Abhängigkeit von Gott im Auge, so würden wir hier der Bezeichnung „Dankbarkeit gegen Gott“ den Vorzug geben, um das Verantwortetsein gegen ihn auf übergesetzlichem Standpunkte zu bezeichnen. Noch wichtiger aber ist ein anderer Punkt den wir beanstanden. Weil der Verfasser alle Thätigkeit in der Welt nur betrachtet als Mittel, durch welches Gott verherrlicht werden kann, so vermag er die Güter, welche Gegenstand der socialen Ethik, sind doch nicht in ihrer vollen Selbständigkeit zu würdigen. Anders verhält es sich allerdings mit der Persönlichkeit. Diese ist ihm sichtlich Selbstzweck und wenn sie auch nicht die Glückseligkeit in weltlichen Gütern aufsuchen soll, so ist sie doch, wie er ausdrücklich gegenüber der interesselosen Liebe Fenelons behauptet, berechtigt ihre Seligkeit in der Gemeinschaft mit Gott zu erstreben, wobei wir übrigens auch die Frage nicht unterdrücken können, ob so nicht doch, trotz aller Betonung des Gehorsams gegen Gott, schließlich von dem Subject Gott zum Mittel seines Genußes gemacht werden darf, so daß zum Motiv für den Gehorsam der Lohn der Seligkeit wird. Denn wohlgemerkt, die Seligkeit soll Motiv unseres Handelns sein dürfen! Hingegen die Gemeinschaften nehmen ihm eine solche selbständige Stellung nicht ein. Eben daher kommt es nun auch, daß er hier nicht in demselben Maße den humanen Interessen gerecht geworden ist, wie in der individuellen Ethik, in welcher die Person all ihrer mannigfaltigen Ausbildung bedarf, um dadurch sich zu bereichern, da sie Selbstzweck ist und als solche bereicherte Persönlichkeit auch in der Hingabe an Gott eine um so reichere Seligkeit empfinden kann. Es zeigt sich das schon in der Beurtheilung der Güter, welche er der socialen Ethik zuzählt. Sie haben ihm keinen Werth an sich, sondern nur als Typen eines künftigen Reiches Gottes. Sie sind ihm bloße Mittel, keine Selbstzwecke. Denn wenn er auch gelegentlich II, 2 S. 2 ihnen einen „relativen Selbstwerth“ zuschreibt, so hebt er dies Urtheil doch wieder dadurch auf, daß er sie ihrer „tiefsten Bedeutung nach nur als vorbereitende und erziehende Formen“ ansieht, als „Schatten zukünftiger Güter.“ Man kann diese Bestimmung um so auffallender finden, als er sie doch in der socialen Ethik als Subjecte behandeln will; denn man sollte da erwarten, daß wie die einzelnen Subjecte doch auch nicht bloß als Typen künftiger Subjecte betrachtet werden, in Analogie hie-mit auch die Gemeinschaftssubjecte beurtheilt würden. Eben hierin liegt nun auch der tiefere Grund, warum der Verfasser die sittlichen Gemeinschaften nicht wie Schleiermacher als Theile des höchsten Gutes betrachten will, warum er unter der Ueberschrift Reich Gottes, welches ihm das höchste Gut ist, nur das Reich Gottes im Allgemeinen behandelt und in concreto fast nur solche Fragen berücksichtigt, welche sich auf das Verhältniß des künftigen Gottesreiches zu seiner jetzigen typischen Darstellung beziehen. Alle diese Gemeinschaften haben eben in seinen Augen keinen bleibenden Werth, sind eben bloße Mittel. Daher tritt auch in der socialen Ethik vielfach eine Auffassung dieser Güter hervor, der wir nicht zustimmen können, nicht als ob auch hier außerordentlich viel Beherzigenswerthes gerade mit Bezug auf Bestrebungen der Gegenwart gesagt wäre z. B. über die sociale Frage, über die Frauenemancipation, über die Bedeutung der humanistischen Bildung, der „die Bildung, welche die Naturwissenschaften gewähren, nie ebenbürtig werden könne;“ letztere gehören in die Realschule, erstere in das Gymnasium als Hauptfächer; ferner sind die Ausführungen, daß alle Schulen,

die Universität mit eingeschlossen, nicht bloß Wissen beibringen, sondern erziehlich wirken sollen, sehr beachtenswerth. Nur scheint uns die Selbstständigkeit dieser Sphären nicht überall genugsam anerkannt. Wir wollen das Gesagte an einigen Beispielen erläutern. Der Verfasser spricht sich über die Civilehe dahin aus, daß man an und für sich Nichts dagegen einwenden könne, daß „die zwei Seiten der Ehe (die kirchliche und die staatliche) auch in zwei verschiedenen Acten hervortreten.“ Er protestirt mit Recht andererseits dagegen, daß man die Civilehe als ein Mittel auffasse, die Ehe religionslos zu machen. In Sätzen, wie nachfolgender, geht er aber viel weiter: „So lange ein allgemeiner Abfall (vom Glauben) noch nicht eingetreten ist, muß man es als unverantwortlich betrachten, die Civilehe als das allgemein Gültige und zu Recht Bestehende einzuführen und zu verlangen, daß das ganze Volk sich nach einer Minorität von Dissenters oder Ungläubigen richte, für welche die Civilehe immerhin angeordnet werden muß.“ Hieraus scheint hervorzugehen, daß er es als das Normale ansieht, wenn die Kirche zugleich im Namen des Staates die Trauung vollzieht. Wir wollen nicht in Abrede stellen, daß wo die Kirche dieses Recht durch eine unvermittelte Einführung der Civilehe verliert, der Kirche vorübergehend Schaden erwachsen kann. Aber daß der Staat sein Recht, die Eheschließung zu vollziehen, nicht selbstständig soll ausüben können, daß so zu sagen als akademische Möglichkeit dies Recht nur soll anerkannt werden, scheint uns nicht consequent. Wenn der Staat ein selbstständiges Princip hat und einen in sich werthvollen Inhalt, so kann er sich auch als eine selbständige Größe geltend machen, indem er den Eheschluß vollzieht. Er bringt dadurch zum Bewußtsein, daß seine Sphäre eine berechnigte Selbstständigkeit hat und daß er in Rechtsangelegenheiten die letzte Instanz auf Erden ist. Wir vermögen nicht zu sehen, daß das Bewußtsein hievon dem Einfluß der Kirche schädlich sein könnte. Nach dem Verfasser ist der Staat zwar eine göttliche Ordnung, welche aber nicht wie die Kirche eine göttliche Stiftung aufzuweisen hat. Er hat nicht bloß den mit Zwang einzudämmenden Ausbrüchen des Unrechts zu wehren, sondern das „*Suum cuique*“ nach jeder Seite in „ordnender und vertheilender Gerechtigkeit“ durchzuführen. Demnach „umfaßt der Staat das ganze Volksleben mit allen Bestrebungen und Zwecken, die in der gottgegebenen Bestimmung des Menschen gegründet sind, also Familie, Gewerbe, Kunst, Wissenschaft, ja selbst die Kirche, indem er allen diesen Lebenskreisen und Gebieten nicht bloß in dem gegenseitigen Verhältnisse des einen derselben zu dem andern seinen Schutz innerhalb der Grenzen des Rechts angeeignet läßt, sondern auch indem er die bezeichneten Güter durch Fürsorge pflegt und fördert, inwieweit Solches mittels äußerer Veranstaltungen geschehen kann.“ Er wendet sich mit Recht gegen die Ansicht, daß der Staat bloß persönliche Freiheit und Eigenthum zu garantiren habe, sondern ebenso fällt auch das Recht der Gemeinschaften, denen er die Erfüllung ihrer Aufgaben ermöglichen muß, in seine Sphäre. Wenn der Verfasser auf Grund dieses Staatsbegriffs einen christlichen Staat fordert, so meint er das zwar nicht so, als ob die Kirche in die Angelegenheiten des Staates bestimmend eingreifen solle; sie soll nicht in den Staat hineinregieren. Aber doch bemerkt er, daß weil der Staat die Bestimmung habe „alle die äußeren Bedingungen herbeizuschaffen, welche für die allseitige Entwicklung menschlicher Bildung und menschlichen Wohles unentbehrlich sind, so müsse die ächte Staatsverwaltung ein gründliches Verständniß vom Wesen des Menschen haben und von dem Endzweck der Menschengeschichte,

welcher höher liege als der Staat, für welchen der Staat sich als dienendes Mittel betrachten soll.“ Dadurch werde man zur „Welt der Offenbarung“ geführt, „welche auch für Staat und Politik normirend sein müsse.“ (II, 2. 119 f.) Man sieht deutlich, daß der Verfasser dem Staate nur die Stellung eines Mittels giebt. Es ist ja wohl richtig, daß das Volk christlich werden soll, und je mehr das Volk christlich ist, um so mehr wird auch die Gesetzgebung mit dem Christenthume harmoniren. Allein es giebt eine Menge technischer Fragen, welche nicht von der Religion aus bestimmt werden können. So kann man die Frage, welche Staatsverfassung die beste sei, unmöglich aus der christlichen Religion beantworten wollen, wie denn auch sich deutlich darin zeigt, daß z. B. Pastor Todt der Meinung ist, das Christenthum billige die Republik als die idealste Verfassung, während nach Martensen eine mit ständischer Volksvertretung versehene constitutionelle Monarchie am meisten dem christlichen Staatsideale entspricht. So verlangt er, daß der christliche Staat ein besonderes Verhältniß zu der Nationalkirche habe und daneben ein Dissentergesetz, was sich doch nur da durchführen läßt, wo die überwiegende Mehrzahl des Volkes, wie in Dänemark, Einer Confession angehört, also nicht vom Christenthum als solchem kann gefordert sein, sondern nur in bestimmten Verhältnissen und Zeiten passend ist. Auch wird das nicht genügend zur Geltung gebracht, daß der Staat ein Recht habe von sich aus darüber zu urtheilen, wie eine Kirchengemeinschaft sich zu ihm stellt und davon seine Stellung zu ihr abhängig zu machen, daß wenn eine Kirche Uebergrieffe sich gestattet in das Rechtsgebiet, der Staat das Recht hat, als oberster Richter sie in ihre Grenzen zu weisen. Er klagt über die „bekenntnißlosen Reichstage,“ sowie, daß der Zutritt zu allen Staatsämtern von der Religion unabhängig gemacht werden solle. Allein so wünschenswerth es ist, daß christlich gesinnte Männer den Staat leiten, so ist es eben doch die Aufgabe des Staates zunächst zu fragen, ob die betreffenden Männer der Aufgabe genügen können, welche ihnen als seinen Beamten zugewiesen werden. Er ist eben nicht die Kirche und kann daher auch nicht wie die Kirche die Leute vorwiegend auf ihre Religiosität hin beurtheilen. Ein ganz anderes ist das, daß er wissen muß, daß ihm die Religion unentbehrlich ist und daß er eben deshalb auch die Kirchen in ihrem Gebiet zu schützen hat und zu fördern, was sich schon aus dem richtig verstandenen Rechtsprincipie ergibt. Aber er selbst kann für seine Thätigkeit als das oberste Princip nur das Rechtsprincip anerkennen, in welchem er eine göttliche in sich selbst werthvolle Größe erkennt, eine Größe, die dem Staate seine Selbständigkeit und seinen absoluten Werth verleiht. Denn mag die Form der jetzigen Staaten zerfallen, die Rechtsgemeinschaft ist, wie der Verfasser selbst zugiebt, ein göttlicher Gedanke und hat nicht bloß die Stellung eines Mittels; die Anerkennung dieses Gedankens giebt dem Staate erst volle Selbständigkeit. Gerade von dem christlichen Theismus aus kann man sagen, daß die verschiedenen sittlichen Sphären verschiedene Seiten des göttlichen Wesens abbildlich darstellen und eben deshalb, mögen sie in der Erscheinung noch so unvollkommen sein, als selbständige Größen behandelt sein müssen, ebenso wie wir den schlechthinnigen Werth der einzelnen Persönlichkeiten trotz ihrer Unvollkommenheiten auch anerkennen. Eben daher wird man zugestehen müssen, daß darüber, was dem Rechtsgebiete angehört, der Staat die letzte Entscheidung haben muß. Wir wollen nicht leugnen, daß das Christenthum auch die Auffassung des Rechts nach verschiedenen Seiten vertieft hat. Aber dieser Einfluß kann sich nicht so gel-

tend machen, daß man den Staat unmittelbar nach den Interessen der Religion oder wie es in concreto nicht anders möglich wäre, nach denen einer einzelnen Confession beurtheilt, sondern nur so, daß die Gesinnung der Staatsbürger von der Kirche so gebildet wird, daß sie die Rechtsidee im christlichen Geiste ausprägen. Aber als Staatsbürger hat man dann nicht sowohl vor Allem darauf zu sehen, daß ein betreffendes Gesetz christlich sei, was sich um der stets sich einmischenden technischen Fragen willen schon nicht durchführen läßt, welche die religiöse Gesinnung nicht entscheiden kann, sondern daß es dem Staat und dem Rechte förderlich sei, daß durch dasselbe ein Fortschritt in der Rechtsphäre gemacht werde und nur wenn das der Fall ist, kann man ein solches Gesetz annehmen. Denn es ist bekannt genug, daß mit der Forderung des christlichen Staates, wie der Verfasser selbst zugiebt, eine Reihe von Mißbräuchen verbunden waren. Soviel muß man aber von dem gesunden Sinn des Volkes und der Staatsmänner erwarten können, daß, wie es auch die Geschichte zeigt, die von dem Christenthum ausgehende Vertiefung des Rechtsbegriffes (Ueberwindung des nationalen Particularismus, Abweisen falscher Milde, wie roher Strenge im richterlichen Verfahren etc.) sich Bahn bricht; nur kann der Staat dieselbe lediglich deshalb anerkennen, weil er sie im Interesse dessen findet, was er zu vertreten hat, des Rechts, worüber er das letzte Wort zu reden hat. Doch dieses näher auszuführen und zu begründen würde Sache einer eigenen Schrift sein. Uebrigens erkennt Martensen vollkommen an, daß das Reich Gottes nicht mit der Kirche dürfe identificirt werden, sondern alle sittlichen Güter umfasse, ist also der römischen Auffassung des Staates fern, verwahrt sich auch ausdrücklich gegen eine „mechanische“ Herrschaft der Religion, die vielmehr „dynamisch“, d. h. durch Vermittelung der Gesinnung zu Stande kommen soll. Wenn er ferner den christlichen Staat als einen solchen bezeichnet, der „keine bessere und zuverlässigere Voraussetzung für die bürgerliche Tugend kenne als die christliche Gesinnung“, so ist gewiß richtig, daß die wahrhaft christliche Gesinnung diesen Einfluß hat. Aber daraus folgt doch eben nur, daß der Staat aus diesem Grunde die Pflegerinnen dieser Gesinnung, die Kirchen, begünstigt, nicht aber, daß er durch seine Institutionen, die das Recht (im positiven Sinne) betreffen, diese Gesinnung unmittelbar fördern will, was nun einmal seine Aufgabe nicht ist. Nur wenn er eine eigenthümliche Aufgabe hat, kann er auch im Organismus der Güter seine selbständige Stellung als göttliche Ordnung behaupten, und nur so kann er auch mit seiner eigenthümlichen Gabe allen anderen Sphären als Mittel dienen, ohne sich deshalb als Selbstzweck aufzugeben.

Doch wir wollen nicht weiter hierüber mit dem verehrten Herrn Verfasser rechten. Das Werk desselben ist ein so hervorragendes, daß wenn man auch an manchen Punkten von den darin vertretenen Anschauungen differiren kann, man doch bekennen muß, von denselben die reichsten und mannigfaltigsten Anregungen empfangen zu haben, sowohl was die Vertiefung in die Principien, als was die Ausführung in concreto betrifft. Besonders stark aber ist der Verfasser darin, die verschiedenen möglichen Formen principieller ethischer Richtungen zu charakterisiren, z. B. die Formen des Nomismus oder Antinomismus, oder der einseitig auf das Qualitative oder auf das Quantitative gerichteten ethischen Denkweisen, deren beiderseitige Berechtigung er gegen einander sorgfältig abwägt II, 1, 77 f. oder des Socialismus und Individualismus, die er durch die verschiedenen sittlichen

Gebiete hindurch verfolgt. Doch wir müssen abbrechen und freuen uns dem Verfasser für diese schöne Gabe unsern Dank sagen zu können.

Die Ethik v. Hofmann's kann sich insofern nicht mit der Arbeit von Martensen messen als die concrete Ausführung des ethischen Systems leider häufig nur andeutend verfährt, was sich zwar daraus erklärt, daß der Verfasser selbst ihr nicht die letzte Zeile hat geben können, was aber umsomehr zu bedauern ist, als eine Fülle origineller Andeutungen in der Behandlung der einzelnen sittlichen Objecte gegeben ist. Er betrachtet die Ethik als einen Theil der systematischen Theologie, welche nach ihm die Aufgabe hat, den Thatbestand des Verhältnisses Gottes und des Menschen, wie der Christ es „als solcher“, nicht etwa nur in individueller Weise, erfährt, auszusagen und da wir durch die Kirche in dieses Verhältniß gekommen sind, dasselbe ein Verhältniß zwischen Gott und der Menschheit ist und der Einzelne an demselben Theil hat als Mensch, als Glied der Kirche, und da die Kirche sich ihrerseits wieder beruft auf die Schrift, so hat die systematische Theologie immer zugleich auf das Christenthum außer uns Rücksicht zu nehmen und ihre Resultate mit dem Zeugniß der Schrift und der Kirche zu vergleichen jedoch so, daß letztere erster untergeordnet ist. Die Aufgabe der Ethik speciell ist die Beschreibung „des Verhaltens des Christen in seinem unmittelbaren und mittelbaren Verhältniß zu Gott“, wobei er unter dem mittelbaren Verhältniß zu Gott, das Verhältniß zu der Welt als der „Welt Gottes“ versteht. Er schließt sich hierin wohl am meisten Schleiermachers christlicher Sitte an, insofern er alles vorchristliche Sittliche, sowie die Lehre von der Sünde, ja selbst die Lehre von den sittlichen Anlagen, Freiheit, Temperamenten u. von der christlichen Ethik will ausgeschlossen wissen. Nur zeigt sich hier der Unterschied, daß Schleiermacher in einer philosophischen Ethik die allgemeinen Grundlagen des sittlichen Lebens behandelt hat und in der christlichen Sitte nur die Modificationen, welche das Christenthum zu dem allgemein Sittlichen hinzu bringt, beschreiben will, und so doch in seiner Art gerade auf dem Gebiete des Sittlichen das Allgemein Sittliche mit dem Christlichen zusammenzuschließen bemüht ist. Hofmann spürt indeß auch, daß die Ethik nicht sofort mit dem Verhalten des Christen beginnen kann. Eben daher schickt er auch seiner Ethik Voraussetzungen voraus; die Voraussetzung für das sittliche Verhalten ist ihm das Verhalten Gottes zu dem Menschen, welches er im Anschluß an seine Trinitätslehre, die überwiegend ökonomischer Art ist, zur Darstellung bringt. Hier soll wohl nicht nur gezeigt werden, wie der Christ durch das göttliche Wirken zum Christen wird, sondern auch dies nachgewiesen werden, daß derselbe Gott, welcher die Menschheit erlöst, auch ihr Schöpfer und der Welt Schöpfer ist, daß also das allgemein Menschliche, Natürliche und Weltliche mit dem Christlichen sich vereinen lassen müsse. Freilich zeigt er das auch nicht in speculativer Form, sondern nur von dem Gesichtspunkt aus, daß eben das Gesagte der Inhalt des christlichen Bewußtseins sei, für das er einen weiteren Beweis nicht geben will. Er bleibt auch hier bei der Facticität stehen. Wir unsererseits glauben, daß ihm Martensen in diesem Punkte überlegen ist, insofern er die vorchristliche und christliche Sittlichkeit unter dem Gesichtspunkt des Werdens und des Fortschreitens bis zu der höchsten Stufe darstellt, ebenso aber auch bemüht ist, nicht bloß zu sagen, was das Christliche factisch sei, sondern auch die innere Wahrheit und Berechtigung

desselben zu erweisen, ohne deshalb das Gebiet der christlichen Erfahrung in bloße Erkenntniß aufzulösen.

v. Hofmann behandelt die Ethik wie Schleiermacher „descriptiv“; sie soll Beschreibung einer sittlichen Wirklichkeit sein, wobei freilich zu bedenken ist, daß „diese Wirklichkeit sich nie ganz und voll vorfindet und in sofern auch ihr Inhalt, wie der der Dogmatik, Sache des Glaubens ist“. Das Subject der Ethik ist ihm der wiedergeborene Mensch und sie hat deshalb zu beschreiben, wie sich derselbe in seinem Verhältniß zu Gott, das ihm ein unmittelbares ist und ein mittelbares zu der Welt als „der Welt Gottes“, mit Bezug auf die Gesinnung und das Handeln bethätigt, sowohl an sich als im Gegensatz zu Sünde und Uebel. Hienach theilt er seine Ethik ein in die Beschreibung der Gesinnung des Christen im unmittelbaren und mittelbaren Verhältniß zu Gott und in die Beschreibung seines Handelns im unmittelbaren (Beteten) und mittelbaren Verhältniß zu Gott. Das Handeln im mittelbaren Verhältniß zu Gott umfaßt bei Weitem den größten Theil seiner Ethik, zunächst die Gemeinschaft des Lebens der Wiedergeburt, die Kirche, dann die natürlichen Gemeinschaften, die Familie, das Volk, welches durch die nationale Geschichte und Rechtsgemeinschaft zusammengehalten wird, sich also als Staat darstellt, endlich alle die Verhältnisse, welche allgemein menschlicher Art sind, so die Bearbeitung der vernünftig-sinnlichen Natur, also die Selbstbildung und Bildung Anderer, sodann die Behandlung der Natur außer uns „Weltherrschaft“, ferner die Behandlung aller Welt Dinge unter dem Gesichtspunkt Gott damit die Ehre zu geben, was er objective Religion nennt, worunter er Essen, Trinken, Geselligkeit zusammenfaßt, freilich ohne diesem Abschnitt eine klare Abgrenzung geben zu können, da ja doch Alles zu Gottes Ehre nach ihm geschehen soll, das ganze sittliche Handeln als ein Handeln in mittelbarem Verhältniß zu Gott bezeichnet wird. Es folgt noch die Betrachtung des Verhältnisses des Einzelnen zum Einzelnen als Nächsten und Freundes und des Verhältnisses Einzelner zur Menschheit in Kunst und Wissenschaft. Alle diese Gebiete werden an sich und mit Beziehung auf Sünde und Uebel behandelt. Auch zieht sich der Gegensatz durch alle Betrachtungen zwischen der Empfänglichkeit und Productivität; daß er ferner all diesen Abschnitten das Schriftzeugniß und das der Kirche beigelegt, ist nach dem oben Bemerkten selbstverständlich. Diese Eintheilung soll nach Hofmann das für sich haben, daß hier die einzelnen sittlichen Gebiete nach einander, ihrem Werthe nach in absteigender Rinte behandelt seien, wodurch zugleich den Collisionen von Pflichten vorgebeugt sei, da man hienach jede Handlung in ihrem Werth im Verhältniß zu den andern bemessen könne. Allein wir können das Bedenken gegen diese Eintheilung nicht verschweigen, daß das gesammte sittliche Handeln hier nicht als Ein Organismus erscheint, daß das organische Ineinandergreifen des sittlichen Lebens hier nicht zum Bewußtsein kommt. So wird die Selbstbildung des Einzelnen hinter seine Aufgabe in Familie, Staat u. s. w. gestellt und wie schon bemerkt an zwei Orten behandelt, während doch Selbstbildung Hand in Hand gehen muß mit dem Handeln in den Gemeinschaften. So wird die Naturbeherrschung, der Culturfortschritt nicht an den Staat angelehnt, wird übersehen, daß Kunst und Wissenschaft ebenso national sein müssen, was Martensen mit Recht fordert und auch Hofmann gelegentlich selbst wieder zugiebt (272), während der Staat lediglich die Rechtssphäre umfassen soll, die aber von ihm sichtlich beschränkt wird auf die geschichtlich gewordenen Verhältnisse

einer Nation mit Ausschluß der Culturgeschichte. So ist das individuelle Verhältniß der Freundschaft unter dem Gesichtspunkt des allgemein Menschlichen gestellt. Doch diese Bemerkungen mögen genügen um zu zeigen, daß die Eintheilung dieser Ethik nicht dazu dient, das wirkliche Verhältniß der verschiedenen ethischen Sphären in ein klares Licht zu stellen, was wohl hauptsächlich daher kommt, daß er nicht von einem einheitlichen Princip aus das sittliche Handeln eintheilt. Indes verdient andererseits hervorgehoben zu werden, daß der Verfasser mit verhältnißmäßig einfachen Kategorien doch im Einzelnen häufig originelle und überraschende Resultate zu gewinnen vermag. So z. B. wenn er die mittelbare Gesinnung gegen Gott beschreibt als demüthige Liebe zur und dankbare Freude an der Welt Gottes, welche sich wieder gründet auf die unmittelbare demüthige Liebe zu Gott und dankbare Freude an Gott selbst. Die Liebe zur Welt Gottes wird zur Gesinnung des Kampfes wider die Sünde in uns und in der Welt, um sie zu heiligen und die Freude an der Welt Gottes zeigt sich als hoffnungsfreudiges Theilnehmen an dem Uebel der Welt, als willige Selbstuntergebung unter dasselbe, verbunden mit der Hoffnungsfreudigkeit in dem Dienst des lebendigen Gottes zur Ueberwindung desselben mitzubelfen. Diese Gesinnung ist es, welche sich in allen Gebieten sittlichen Handelns bethätigt. So ist als das grundlegende Gute im Staate der Rechtsinn aufgefaßt, welcher sich zeigt als fördernde Liebe zum Vaterlande und als aneignende Freude an derselben, welche jede Art wie sich die Vaterlandsiebe äußert auf sich wirken läßt, um so zu einträglicher Vaterlandsiebe wirken zu können. So kämpft man aus Liebe zum Vaterland gegen die entsprechende Sünden, Kosmopolitismus, Egoismus, Rastengeist, so nimmt man hoffnungsfreudig an den Uebeln des Vaterlandes Theil (wenn sich z. B. Mangel zeigt an Kenntniß des eigenen Staates oder an Verständniß für das Wesen des Staates überhaupt) um sie zu bezwingen, ohne den Muth aufzugeben. In ähnlicher Weise behandelt er auch die beiden anderen Güter des Staates, den Nationalwohlstand Leiblicher und geistiger Art und die Weltstellung des Staates, wobei es an vortrefflichen Bemerkungen nicht fehlt. Aehnlich behandelt er die Herrschaft über die Welt, welche wir mit Liebe zu fördern haben, weil der Mensch zum Herrscher über die Welt nach Gottes Ordnung bestimmt ist. Diese Förderung hat ihr Geleß an der Natur des Menschen und der des Weltobjects, weshalb alle willkürliche Behandlung der Welt ausgeschlossen ist, z. B. Thiere gegen ihre Natur abrichten, Kunstwerke schaffen, deren Werth in der Undankbarkeit des Materials liegt u. Ebenso aber sollen wir uns auch Alles freudig aneignen, was die Welt bietet, was ihr durch Fleiß abgewonnen wird; keine Gleichgültigkeit gegen Naturgenuss, gegen Entdeckung von Naturgesetzen u. ist berechtigt. Je mehr man sich aneignet, umso mehr kann man auch als Glied des Ganzen wieder fördern. Ebenso aber macht sich die Liebe zur Weltherrschaft geltend gegen die hier eigenthümlichen Sünden der Trägheit und Indolenz, der Bettelei, der Habsucht, die „der Welt abzwängen will, was sie hier nicht, nicht jetzt geben kann“, der Wollust, welche vergeudet, des Luxus, welcher „über das richtige Verhältniß zum Gemeinbesitz hinaus verbraucht“, des Muthwillens und Uebermuthes, welche die Welt Dinge mit Absicht verderben u. Ebenso aber ist hoffnungsfreudig an den specifischen Uebeln theilzunehmen und thätig gegen sie anzugehen, z. B. um die Schwierigkeiten von Entdeckungreisen zu erleichtern, Schiffbrüchige zu retten u. Man sieht wie fruchtbar er seine Grundeintheilung im Einzelnen zu verwenden

weiß. Alles wird gestellt unter den Gesichtspunkt der Bethätigung wahrer christlicher Gesinnung. Es ist ferner auch anzuerkennen, daß der Verfasser die berechnete Selbstständigkeit der einzelnen sittlichen Gebiete achtet, obgleich man es nach der ganzen Anlage seiner Ethik kaum vermuthen sollte. So sagt er z. B. von der Freundschaft (325). „Sie ist das nicht, was sie heißt, wenn sie nur etwa durch Uebereinstimmung im kirchlichen oder staatlichen Handeln zu Wege kommt. Ebenso wenig darf sie aufhören, wenn sich eine Verschiedenheit der Sinnesweise auf diesen Gebieten ergiebt“. Oder er bemerkt: „die sittliche Würdigung der Dinge bringt nicht mit sich, daß man ein sonderliches Wesen annimmt in Tracht oder Verkehrsformen oder im sprachlichen Ausdruck, sie fordert keine pietistische Einengung des geselligen Verkehrs, keinen Tendenzzwang in Philosophie und Naturwissenschaft statt einer dieser Thätigkeit entsprechenden Art.“ „Es ist eine falsche Christlichkeit der Philosophie, die sich aus der Offenbarung das Ziel holt und danach die wissenschaftlichen Mittel und Wege bestimmt, anstatt sie durch das Wesen des philosophischen Erkennens bestimmen zu lassen. Man kommt dann auf Schleichwegen und verbotenen Wegen zum Ziel, das man sich einmal gesteckt hat. Es ist nichts weniger als christlich, wenn ein Naturforscher Ergebnisse seiner Wissenschaft unterschlägt, weil er sie nicht mit dem Inhalt der heiligen Schrift zu vereinbaren weiß. Jede Forschung, die durch Motive bestimmt ist, die außer ihr gelegen sind, ist vom Uebel. Da ist gar Manches, was den Anschein hat, als sei es fromm und christlich, in Wahrheit nicht sittlich, weil nicht wahr“ (317). In Bezug auf seine Lehre von der Kirche ist höchst erfreulich, daß er die Schrift über das kirchliche Bekenntniß stellt, freilich aber um so bedauerlicher, daß er diesem Princip in concreto nicht überall treu bleibt z. B. wenn er bemerkt: Der Mann des Kirchenregiments habe „die Träger des theologischen Lehramtes, die Professoren, nicht danach zu beurtheilen, ob dieselben schriftgemäß, sondern ob sie dem rechtsgültigen Bekenntniß entsprechend lehren.“ Abgesehen davon, daß er (beiläufig bemerkt) die Vertreter theologischer Wissenschaft lediglich als Kirchenbeamte auffaßt und nicht als Mitglieder der specifisch-wissenschaftlichen Corporationen, der Universitäten, ansieht, wird hier die Schrift dem Bekenntniß, also einer kirchlichen Ordnung untergeordnet. Andererseits sagt er auf derselben Seite (192) mit Bezug auf den Pastor: Was er thue, könne unverträglich scheinen mit der rechtsgültigen Ordnung der Kirche, aber wenn er die Schrift für sich habe, so solle man ihn nicht maafregeln, sondern die Ordnung der Kirche ändern.

Doch wir wollen abbrechen. Diese Arbeit des verehrten Verfassers enthält viel Dankenswerthes im Einzelnen, entbehrt aber einer tieferen einheitlich principiellen Begründung.

Wittenberg.

Prof. Dorner.

Die christliche Idee des Guten und ihre modernen Gegensätze. Ein theolog. Beitrag zur christl. Ethik von Herrn. Weiß. Gotha. F. A. Perthes 1877. XI. 156 SS.

Die Formen der Ethik. Von Fr. Harms. Aus den Abhandlungen der königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Berlin 1878.

Die Arbeit von Weiß schließt sich im Wesentlichen an den Standpunkt von Martensen und Rothe an. Sie will die Idee des christlich Guten zugleich als das ursprüngliche und an sich selbende Ideal der Menschheit“ entwickeln; dieser

Grundgedanke kann nur gelobt werden. Demgemäß wird zunächst die Idee des Guten im Allgemeinen und dann in concreter Weise unter dem Gesichtspunkt der Einzelpersönlichkeit und der Gemeinschaft zur Anschauung gebracht. Insbesondere schließt sich der Verfasser in Bezug auf die principielle Frage, ob die Ethik autonom oder theonom sein soll, an Martensen an. Er will eine Theonomie, die keine Heteronomie sein soll, weil „Gottes Gesetz sich dem Menschen als das ursprüngliche Gesetz und der ideale Grundtrieb seines eigenen gottverwandten Wesens offenbart.“ Der autonomen Sittlichkeit erkennt er einen relativen Werth zu, sie sei berechtigt als Protest gegen äußere Gesetzmäßigkeit, sowie gegen einseitige Hervorhebung der Religion und Hintansetzung der Sittlichkeit. Man dürfe diese rein humane Sittlichkeit nicht unterschätzen, da sie gegenüber dem Naturalismus ein werthvolles Zeugniß für die unverfügbare sittliche und ideale Anlage der menschlichen Natur sei, sowie theilweise für den ethisirenden Einfluß des Christenthumes (S. 23); freilich stimmt zu dieser Erklärung nicht ganz, wenn er S. 82 im Anschluß an Rothe sagt: „wo der religiös ethische Grund der Steigerung der Seelenkräfte fehlt, entsteht nur höhere Natur, potenzierte Animalisirung, dies würde sich bei unserer Cultur alsbald herausstellen, wenn ic.“ Wenn Letzteres wirklich der Fall ist, wie kann man dann doch von einer autonomen Sittlichkeit reden; von einer „Sittlichkeit, welche auf dem Standpunkt der reinen Autonomie stehen bleibt?“ Es muß doch wirklich Sittliches auf autonomem Standpunkt hervorgebracht werden, wenn man soll mit Recht sagen können, daß die Autonomie einen berechtigten Protest gegen einseitige Religiosität im Namen der Sittlichkeit einlege.

Das Sittlich Gute ist dem Verfasser wesentlich in der Bildung der sittlichen Persönlichkeit, nicht in der Herstellung einer äußern Culturwelt gegeben, welche „vergänglich und nur das Übungsfeld und Baugerüst für die wahre sittliche Welt“ sei, sondern in „der Gemeinschaft sittlich vollendeter, mit Gott und unter einander geeinzelter Geister.“ Er sucht nun das persönlich Gute darzustellen als Einigung von Mittheilung Gottes, göttlichem Geiste mit menschlicher Freiheit und schließt sich hierin an die bekannte Rothe'sche Anschauung an. Dem entsprechend wird die Persönlichkeit Christi als das realisirte Ideal der gotterfüllten sittlichen Persönlichkeit aufgefaßt, und einmal hiemit ihr Werth auch unabhängig von der Sünde anerkannt, sofern sie die das Wesen des Menschen wahrhaft realisirende Person ist, sodann aber auf die ethische Gottmenschheit das Hauptgewicht gelegt, eine Anschauung, die freilich wieder theilweise aufgelöst wird, wenn der Verfasser S. 94 doch in Christo wieder einen solchen „spezifischen, metaphysischen und ökonomischen Hintergrund“ und eine solche „spezifische Naturbeziehung“ zu Gott annimmt, welche „vollkräftige Determinirtheit durch ursprüngliche Bestimmung und Anlage zur Folge hat und welche sein sittliches Thun doch nur wie die sichere und unfehlbare Entfaltung einer pneumatischen Natur erscheinen läßt“, wie er denn auch hier selbst „ein ungelöstes Geheimniß“ findet. Wir fragen beiläufig, wenn Christus schließlich wieder als pneumatische Natur aufgefaßt werden kann, woher der Verfasser dann das Recht nimmt sich so sehr gegen „die geistliche Naturwirkung“ der Sacramente, die sehr von einer „ethisch gebildeten Geistesnatur“ zu unterscheiden sei, zu wehren und sie als magisch zu bezeichnen?

Was ferner seine Ausführungen über die sittlichen Gemeinschaften betrifft, so tritt hier das subjective Moment stark in den Vordergrund, so sehr, daß er Staat und Kirche als bloße Mittel bezeichnet. Es entspricht dieser Anschauung,

daß er die Gemeinschaften mehr unter dem Gesichtspunkt von Gesellschaften betrachtet; es überwiegt hier das Verhältniß der Einzelnen zu Einzelnen und das Verhältniß zum Ganzen tritt zurück, so wenn er Kunst und Wissenschaft gar nicht irgend als besondere nationale Gemeinschaften erwähnt, sondern sie wie andere Berufe betrachtet und die etwaige Gemeinschaft in Kunst und Wissenschaft unter den Gesichtspunkt der Berufsgenossenschaften stellt, oder wenn er die Kirche der Hauptsache nach, wenn auch nicht ausschließlich, als eine Form der Gesellschaft auffaßt und die empirische Vielheit derselben, die einzelnen Confessionen besonders betont. Weil in seiner principiellen Auffassung die Objectivirung des Sittlichen durch sittliches Handeln zurücktritt, so weiß er auch nicht aus dem sittlichen Handeln selbst die verschiedenen Gemeinschaften abzuleiten, sondern bezeichnet als den Eintheilungsgrund „das Zusammentreten der christlichen Idee mit der mannigfaltigen Organisation der menschlichen Natur und überhaupt der natürlich gegebenen Grundlage menschlichen Zusammenseins und Aufeinanderwirkens;“ er scheint in der That die Eintheilung nur nach den sich naturgemäß erweiternden Kreisen (Familie, Localgemeinde, Gesellschaft mit Berufsgenossenschaft) zu vollziehen, wobei freilich die Beziehungen dieser Größen zu einander nicht deutlich werden und noch weniger erhellt, was sittlich angesehen das eigenthümliche Princip einer jeden Gemeinschaft sei. Es rächt sich dieser Mangel denn auch, wenn er z. B. vom Staate sagt: „Im Staate organisirt sich das Volk als Ganzes zunächst zum Vollzug der ihm innewohnenden Idee der Gerechtigkeit, aber dann doch auch noch zur Beförderung gemeinsamer Culturinteressen, deren Betrieb ohne ein gewisses Maß obligater Gemeinthatigkeit nicht möglich ist.“ Man kann nicht sagen, daß durch diese Bestimmung beide Aufgaben auf ein einheitliches Princip zurückgeführt seien, auch hat er unterlassen diese Culturinteressen näher zu bestimmen. Ueberhaupt ist der Theil, welcher von den Gemeinschaften handelt, wenn auch nicht ohne gute Bemerkungen, doch mehr skizzenhaft gehalten.

Die kleine Schrift von Harms, welche die verschiedenen Formen der Ethik behandelt, hat den Vorzug in gedrängter Kürze die fünf Hauptformen der Ethik, welche er annimmt, scharf zu charakterisiren. Man kann nur bedauern, daß der Verfasser sich sein Thema rein historisch gestellt und demgemäß diese fünf Formen nur aus der Geschichte der Philosophie empirisch herausgesucht hat, ohne aus dem Begriff der Ethik dieselben abzuleiten. Uebrigens ist deutlich zu merken, daß er im Ganzen den Gang der Geschichte der Ethik hier übersichtlich zusammenfassen will. Er beginnt mit der hellenischen Ethik, der er die indische entgegensetzt. Ein neues Princip liegt in der mittelalterlichen supranaturalistischen Ethik, welcher die Ethik des Naturalismus als scharfer Gegensatz gegen den Supranaturalismus folgt. Eine neue Periode der Ethik hat dann mit der deutschen Philosophie, wie sie durch Kant bestimmt ist, begonnen, welche er als die Ethik der geschichtlichen Weltansicht bezeichnet. Die hellenische Ethik betrachte in all ihren Formen das Sittliche als das objectiv zu Erkennende, finde das höchste Gut in der Erkenntniß, betrachte das Gute noch wesentlich als das Schöne, und beurtheile die Welt mehr nach den Idealen der Phantasie als des Willens, sei daher optimistisch, aber ungeschichtlich. Die Vernunft werde als bestimmende Größe angesehen, sei activ, aber, da der Wille nicht als selbständig anerkannt sei, so sei diese Ethik deterministisch. Die indische Ethik dagegen erkenne die Seele gar nicht als actives, sondern nur als zuschauendes Wesen an,

das der handelnden Materie passiv gegenüber stehe, weshalb ihr das Leben werthlos sei, da die Intelligenz immer erst hintennach kommt, um zuzusehen, aber nichts bestimmt; eben daher sei diese Ethik pessimistisch. Anders die Ethik der Patristik und des Mittelalters.

Als neues Element tritt nach dem Verfasser hier hinzu die Philosophie der Geschichte; es wird die Menschheit als Ganzes ins Auge gefaßt und ihr Leben verläuft nach einem Plan, es soll ein Endzweck erreicht werden. „Die Geschichte wird angesehen als eine Erziehung des Menschengeschlechtes durch göttliche Offenbarung und das geschichtliche Leben ist ein ethischer Proceß“. Hier wird der Wille betont, ja als Weltprincip aufgefaßt, das Böse wird nicht mehr als ein bloßes Uebel, sondern als That des Willens betrachtet. Es ist also hier neu ein übernatürliches Princip, der göttliche Wille, der entweder als vernünftiger Wille oder bloß formal als Macht, Willkür, aufgefaßt wird. Daß bei der letzten Auffassung eine philosophische Ethik nicht möglich ist, da man eben nur an die Verkündigung des Machtwillens gebunden ist, und daß so die Ethik einem bloßen Empirismus verfällt, ist sehr richtig hervorgehoben. Aber auch die andere Anschauung des Albertus Magnus und Thomas hat es nicht dahin gebracht, das supranaturale Element mit dem natürlichen zu vereinigen. Durch das ganze Mittelalter geht der Gegensatz zwischen einer doppelten Moral, einer übernatürlichen und natürlichen, religiösen und weltlichen, zwischen theologischen und bürgerlichen Tugenden, zwischen Kirche und Staat, zwischen christlichem Glauben und hellenischer Philosophie. Dem gegenüber versucht der Naturalismus alles Uebernatürliche zu beseitigen, die Moral werde hier unter den physischen Proceß subsumirt; diese Moral sei der indischen darin verwandt, daß das sittliche Bewußtsein lediglich Zuschauer davon sei, wie die Naturtriebe activ werden. Es trete hier der Gegensatz auf, zwischen einer Reihe einzelner Disciplinen, natürlicher Theologie, Recht, Pädagogik, Nationalökonomie, welche das Leben in diesen Gebieten aus Naturgesetzen erklären sollen, und von der Ethik losgelöst und selbständig behandelt werden, und einer Moral, welche auf eine Physik der Seele gegründet, immer mehr zusammenschrumpft. Zugleich werde die Geschichte negirt und Rückkehr zum Naturzustande verlangt. Wir können nicht näher die 3 Formen naturalistischer Ethik beschreiben, den auf Selbsterhaltungstrieb gegründeten egoistischen Eudämonismus, der sich nicht mehr als philosophische Ethik behandeln lasse, da hier alles Allgemeine willkürliche Festsetzung werde, den auf Geselligkeitstrieb gegründeten universellen Eudämonismus, der gleiches Glück für alle wolle und deshalb Communismus und Socialismus werde, und nicht nach inneren, sondern nur nach äußern Gütern, welche auch als die Quelle geistiger Güter angesehen werden, das Glück bemessen könne, da diese allein gleichen Genuß ermöglichen, endlich die Form, welche die Natur als die Alles hervorbringende Macht, die Individuen als Producte der Gattung ansieht, und zur Resignation führt, wie das im Spinozischen Rationalismus der Fall sei, der alle Zwecke als Imaginationen, alle Naturtriebe und Affecte als „Schicksalsmächte aus der Causalität des Absoluten“ betrachte. Allen sei gemeinsam, die Werke nur als subjective Genußmittel anzusehen, die keinen objectiven Werth haben, daher Alles von willkürlichen Machtentscheidungen abhängig zu machen und die Freiheit zur Gewaltherrschaft zu mißbrauchen. Man könnte freilich fragen, ob diese ganze Periode vom

Mittelalter bis zu Kant lediglich unter dem Gesichtspunkte des Naturalismus oder naturalistischen Rationalismus sich betrachten lasse.

In der letzten Form endlich werde die Ethik eine universale Wissenschaft, welche alle Formen des geistigen und geschichtlichen Lebens in Theorie und Praxis im Zusammenhange, in einer Einheit zu begreifen strebe. Ideal, das sein soll, und Freiheit sind ihre Voraussetzungen, objectiv Endzwecke und die Freiheit als Macht sie zu realisiren. Mit Recht betont er, daß es objectiv Zwecke geben müsse, ohne welche der subjective Zweck des Willens nur auf physisches Wohlfsein, das vom Zufall abhängt, gerichtet sei. Aber freilich — das wird man hinzufügen müssen — sind diese Zwecke so lange nur Ideen, als das Subject sie nicht sich zu eigen gemacht und eben deshalb auch durch Handeln realisirt hat. Nur die Subjecte oder die Gemeinschaften, welche sich mit objectiven Zwecken so geeint haben, daß sie dieselben zugleich objectiv darstellen können, können als in sich werthvoll angesehen werden. Nicht die Idee oder der Zweck als Idee kann für sich werthvoll sein — sonst würde er nicht zur Realität hinstreben. Aber auch nicht der Wille für sich kann werthvoll sein, wenn er sich nicht mit der Idee geeint hat und ihr reale Existenz giebt. Man kann aber eben deshalb auch nicht dabei stehen bleiben, die Persönlichkeit ihrer Gesinnung nach schon für sich als werthvoll zu betrachten, da zu ihrem Wesen gehört, ihre Gesinnung durch Werke zu bethätigen. Beides gehört nothwendig zusammen, wie Wesen und Erscheinung. Ebenso aber kann der Organismus der Geister gar nicht ohne eine entsprechende objective Culturwelt bestehen und man kann nur sagen, daß er mit dieser Culturwelt als seiner objectiven Erscheinung als der höchste Zweck sich ansehen läßt und als das Abbild Gottes, wie es in der getheilten Welt, freilich nur unter Voraussetzung der göttlichen Erziehung des Menschengeschlechtes, sich realisiren läßt, was hier nicht weiter bewiesen werden kann.

Wittenberg.

Prof. Dorner.

Druckfehler im 3. Hefte der Jahrbücher.

Seite 472,	Zeile 8 von unten	ist zu lesen	Panzer I, 100	statt 1000.
„ 473	„ 16	„ „ „ „	lerer	statt lernen.
„ „	„ 9	„ „ „ „	zukünftiglichen	statt zukünftlichen.
„ „	„ 9	„ „ „ „	vnauszerczelliche	„ vnaufzerczelliche.
„ „	„ 8	„ „ „ „	bisz	statt bihs.
„ „	„ 6	„ „ „ „	namhaftigklichen	statt namhaftiglichen.
„ „	„ 5	„ „ „ „	ozeugknusz	statt ozeugknuz.
„ „	„ 3	„ „ „ „	„	„
„ 474	„ 2	„ „ „ „	ozeugnuss	„ czeugnuhs.
„ „	„ 3	„ „ „ „	volck	„ volk.
„ „	„ 7	„ „ „ „	alleyn	„ allein.
„ „	„ 7	„ „ „ „	ader	„ oder.
„ „	„ 1 von oben	„ „ „ „	yn	„ in.
„ „	„ 4	„ „ „ „	dess	„ des.
„ 507	„ 12	„ „	setze nach dem Wort Testament:	sich finden.
„ 508	gehört die letzte Zeile:	Kirche — Ernst nicht hieher, sondern an den		

Schluß der Seite 509.

Schlußwort der Redaction.

Da von den ursprünglichen Gründern der Jahrbücher für deutsche Theologie die Mehrzahl — die Doctoren Liebner, Palmer, Ehrenfeuchter, Landerer — durch den Tod abgerufen, die übrigen Mitherausgeber durch anderweitige Aufgaben an der thätigen Mitarbeit verhindert sind: so hat die Redaction im Einverständniß mit dem Herrn Verleger beschlossen, die Jahrbücher mit dem vorliegenden Jahrgang abzuschließen.

Wir thun dieß mit herzlichem Dank gegen Gott, der uns unser Werk im Dienste der theologischen Wissenschaft bisher hat treiben lassen, — mit ergebenstem Dank gegen unsere verehrten Herren Mitarbeiter und das theologische Publikum, das unserem Unternehmen sein Vertrauen und seine Anerkennung von Anfang an in so reichem Maße geschenkt und bisher erhalten, mit aufrichtigem Dank insbesondere auch gegen den Herrn Verleger für seine treue und selbstlose Mithülfe, die uns die Fortführung bisher ermöglicht hat.

1. December 1878.

Die Redaction

der

Jahrbücher für deutsche Theologie.

Printed in Germany

4073

Jahrbucher fur
Deutsche Theologie
v.23
1878

4073

Jahrbucher fur
Deutsche Theologie
v.23
1878

Flora Lamson Hewlett Library
Graduate Theological Union
2400 Ridge Road
Berkeley, CA 94709

DEMCO -

GTU Library



3 2400 00294 9273

